

دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی

پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی

شرح و تفسیر جامع رساله‌ی "سوانح العشاق" احمد غزالی

به وسیله‌ی

شهرام یغمایی زارع

استاد راهنما

دکتر زرین‌تاج واردی

اردیبهشت ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

به نام خدا

اظهارنامه

اینجانب شهرام یغمایی زارع (۸۸۰۰۲۳) دانشجوی رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی اظهار می کنم که این پایان نامه حاصل پژوهش خودم بوده و در جاهایی که از منابع دیگران استفاده کرده‌ام، نشانی دقیق و مشخصات کامل آن را نوشته‌ام. همچنین اظهار می‌کنم که تحقیق و موضوع پایان نامه‌ام تکراری نیست و تعهد می‌نمایم که بدون مجوز دانشگاه دستاوردهای آن را منتشر ننموده و یا در اختیار غیر قرار ندهم. کلیه حقوق این اثر مطابق با آیین نامه مالکیت فکری و معنوی متعلق به دانشگاه شیراز است.

نام و نام خانوادگی: شهرام یغمایی زارع
تاریخ و امضاء: ۱۳۹۱/۶/۱۹

به نام خدا

شرح و تفسیر جامع رساله ی "سوانح العشاق" احمد غزالی

به کوشش

شهرام یغمایی زارع

پایان نامه

ارائه شده به تحصیلات تکمیلی دانشگاه به عنوان بخشی از فعالیت‌های تحصیلی لازم برای اخذ درجه‌ی کارشناسی ارشد

در رشته‌ی:

زبان و ادبیات فارسی

از دانشگاه شیراز

شیراز

جمهوری اسلامی ایران

ارزیابی شده توسط کمیته پایان‌نامه با درجه‌ی ...عالی...

دکتر زرین‌تاج واردی، دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی (استاد راهنما) ....

دکتر اکبر نحوی، دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی ....

دکتر نجف جوکار، استاد بخش زبان و ادبیات فارسی ....

اردیبهشت۱۳۹۱

تقدیم به

پدر و مادر عزیزم

اگرچه جسم‌شان در کنارم نیست اما

عشق و دعای خیرشان سایبان همیشگی زندگی‌ام است

سپاسگزاری

حمد و سپاس و منت خداوند جهانیان و خالق یکتایی را که کثرتِ خلق، ذره‌ای بر یکتایی او تاثیر ندارد.

اکنون که این پایان‌نامه با عنایت پروردگار به پایان رسیده است بر خود فرض می‌دانم که از زحمات،لطف‌ها و دقت نظر استادان گرانقدرم سرکار خانم دکتر زرین تاج واردی، جناب آقای دکتر اکبر نحوی و جناب آقای دکتر نجف جوکار که با دانش، علم و محبت خود این حقیر را یاری نمودند سپاسگزاری نمایم.

همچنین از خانواده‌ی گرامی و تمام دوستان عزیزیم که با صبر و محبت در این راه مرا یاری نمودند قدردان و سپاسگزار هستم برای تمامی این سروران و عزیزانم سعادت،سلامت و نیک-بختی را از درگاه خداوند منان خواهانم.

چکیده

شرح و تفسیر جامع رساله‌ی "سوانح العشاق" احمد غزالی

به کوشش

شهرام یغمایی زارع

احمد غزالی طوسی، عارف نامداری است که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم می‌زیست. می‌توان گفت از تاثیرگذارترین اشخاص در روند شکل گیری ادبیات عرفانی فارسی بوده است. کتاب سوانح العشاق وی که نخستین اثر مستقل فارسی در زمینه‌ی عشق است، سرمشق و هدایتگر بزرگان پس از وی بوده. راهکارها و نظریات بسیار با ارزش غزالی در زمینه عشقِ مطلق، مکتب عرفانی خاص وی را که میراث بزرگانی چون حلاج، بایزید و جنید بود، تشکیل داد و به آیندگان تقدیم کرد.نظریات خاص و منحصر بفرد احمد غزالی به ویژه در مورد مسئله‌ی عشق، اهمیت این کتاب را چند برابر کرده است. در این پایان نامه سعی بر گشودن پیچیدگی های این متن شده است.این پایان نامه شامل چهار فصل می‌شود:

فصل اول کلیات، که شامل مقدمه، مروری بر تحقیقات انجام شده و روش تحقیق است،

فصل دوم شامل معرفی احمد غزالی است که به چگونگی سبک و آثار و اندیشه‌های وی پرداخته شده است،

فصل سوم که بخش اصلی پایان نامه است،شامل شرح متن سوانح العشاق است؛ که شرح لغات و عبارات، اصطلاحات عرفانی، اشعار عربی و فارسی، آیات و نقد شروح گذشته را در بر می‌گیرد،

فصل چهارم که آخرین بخش پایان نامه است، شامل نتیجه‌گیری است.

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

عنوان	صفحه

عنوان **صفحه**

عنوان	صفحه

فصل اول

مقدمه

۱-۱-کلیات

صد هزاران بینوا پامال شد — تا یکی چون احمد غزال شد

مجدالدین ابوالفتوح احمد غزالی طوسی از عرفای قرن پنجم و ششم هجری و برادر کوچکتر ابوالفتوح محمد غزالی طوسی (م ۵۰۵ق) است. تاریخ ولادتش را ما بین سال‌های ۴۵۱ تا ۴۵۳ ق و محل ولادتش را در قریه طابران از حوالی طوس ضبط کرده‌اند (مجاهد، ۱۳۵۸، ۱۵). احمد غزالی دوران کودکی را به همراه برادرش محمد غزالی به شاگردی احمد رادکانی (م نیمه دوم قرن پنجم ق) گذراند و پس از آن برای ادامه علم‌آموزی به همراه برادر، به جرجان نزد ابونصر اسماعیل جرجانی (م، اواخر قرن پنجم ق) رفت. این قسمت از دوران جوانی احمد غزالی با سیر و سلوک و ریاضات همراه بود. وی پس از آن، به خدمت شیخ ابوبکر نساج (م ۴۸۷ ق) رسید.

احمد غزالی در ابتدای سلوک، عزلت و خلوت برگزید (مجاهد، ۱۳۵۸، ۱۹) ولی پس از آن به مکتب ملامتیه و عشق متمایل شد. وی در تاریخ ۵۲۰ ق در قزوین وفات کرد (معصوم شیرازی، ۱۳۴۵،ج ۲، ۵۶۵). احمد غزالی به تربیت شاگردان بزرگی چون: عین القضات همدانی (شهادت ۵۲۵ ق)، ضیاءالدین ابونجیب سهروردی (م ۵۶۳ ق) و شیخ ابوالفضل بغدادی (م ۵۵۰ ق) اهتمام ورزید (همان، ۲۷).

احمد غزالی دارای چندین رساله و تصنیف به عربی و فارسی است که همگی آنها تقریبا حول محور محبت و عشق می‌گردند. در میان این رسائل و مکتوبات سوانح العشاق از اهمیت زیادی برخوردار است، چرا که اولین رساله‌ی فارسی در باب عشق است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۲۴۰). او این رساله را به گفته خودش به درخواست عزیزترین دوستش نوشته و آن را به گونه‌ای تنظیم کرده است که هر کسی با هر دیدگاهی به عشق (عشق حقیقی یا مجازی) که به سراغش برود، مرادش حاصل شود (نوربخش، ۱۳۸۱، ۱۵). او سعی کرده است مطلب را به صورت کلی بیان کند تا شامل دایره وسیعی از مخاطبان شود. همان طور که گفته شد، موضوع محوری کتاب، عشق است که البته مخصوص به جانب حق یا خلق نیست، بلکه به فراخور حال

خواننده، تغییر می‌کند. از آن‌جا که سبک نگارش کتاب پیچیده، فلسفی و متعلق به اوایل قرن ششم (۵۱۲ ق) است و شروح گذشته نیز از پیچیدگی مطلب نکاسته، بلکه گاه آن را بیشتر کرده اند، سعی بر آن داشتیم که شرحی روان و قابل فهم از این کتاب ارزشمند ارائه کنم.

۱-۲- مروری بر تحقیقات انجام شده

با توجه به اهمیت این کتاب تاکنون چندین شرح بر آن نوشته شده است که در زیر به معرفی آنها پرداخته می‌شود.

۱-۲-۱-شرح عزالدین محمود کاشانی (م ۷۳۵ ق) به نام کنوز الاسرار و رموز الاحرار

شرحی است منظوم که هر بخش را به صورت مجزا با عنوانی جدا، بیان می‌کند. ترتیب آن همانند سوانح‌العشاق، حفظ نشده است. عزالدین محمود کاشانی، صاحب کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه و مرید نورالدین عبدالصمد نطنزی است که سلسله اقطابش بدین شرح به احمد غزالی می‌رسد؛ عزالدین محمود کاشانی (م ۷۳۵ ق)، شیخ نورالدین عبدالصمد نطنزی (م ۶۹۹ ق)، نجیب الدین علی بُزغُش شیرازی (م ۶۷۷ ق)، شهاب الدین ابوحفص عمر سهروردی (م ۶۳۲ ق)، ضیاءالدین ابونجیب سهروردی (م ۵۶۳ ق)، ابوالفتوح احمد غزالی طوسی (م ۵۲۰ ق).

از این رساله در بعضی نسخ، از جمله نسخه دانشگاه پنجاب پاکستان و نسخ موجود در هند، به نام «عشقنامه»ی سنایی یاد شده است. علت آن، بیتی است که در اواخر این رساله آمده و در آن به مناسبت نقل قولی از سنایی، نام او برده شده است. آن بیت این است:

کشف این رمز را سنایی گفت   در بیانی که درّ معنی سُفت

یوسفی از فرشته نیکوتر   دیو رویت نماید از خنجر

(سنایی، ۱۳۵۹، ۶۰۹)

بدون تردید این رساله از سنایی نیست، نخست به این دلیل که نُسَخی که به نام عشقنامه-ی سنایی آمده است از لحاظ تاریخ کتابت متاخرتر از نسخی است که به نام کنوز الاسرار و رموز الاحرار و یا عشقنامه عزالدین محمود کاشانی ثبت گردیده است؛ و دیگر به این دلیل که سنایی دو حکایت از سوانح غزالی (حکایت مجنون و آهو و حکایت یکی از خدمتکاران سلطان) را در حدیقه به نظم آورده است که با ساختار این دو داستان که عیناً در رساله کنوز الاسرار ذکر شده است، اختلافات آشکاری از لحاظ بیان مطلب دارد (مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۵). از این رساله سه چاپ در دست است.

۱-۲-۲- شرحی به نثر

این شرح بدون ذکر نام شارح و با نام "شرح سوانح" موجود است. صاحب خزینه الاصفیا، می‌آورد: شرح حسین ناگوری، از اکابر عرفای هند، که اصول شریعت و طریقت و حیقیقت را جامع و کراماتی بدو منسوب و تفسیر قرآن و شرح سوانح العشاق شیخ احمد غزالی و ... از تالیفات او بوده، در سال ۹۰۱ ه .ق درگذشته است. در کتاب تذکره علمای هند که به نام تحفه الفضلاء فی تراجم الکملاء معروف است، آمده: گویند خواجه حسین ناگوری سوانح شیخ احمد غزالی را نیز شرح کرده است. خانم ممتاز بیگم چودهری، فارغ التحصیل دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران، در پایان‌نامه دکتری خود به نام (کتاب‌های تصوف به زبان فارسی در پاکستان و هند) می‌نویسد: خواجه حسین ناگوری، (متوفای ۹۰۱ ق) سوانح شیخ احمد غزالی را شرح نموده و ممکن است که این شرح سوانح از او باشد. شارح در بعضی موارد دو شرح بر یک مطلب داده است و شرح دوم را با اصطلاح «معنی دیگر» شروع می‌کند. انشای شرح متاخرتر از قرن دهم نمی‌تواند باشد. شارح نیز به فلسفه و مباحث آن و مصطلحات فلسفی آشنایی دارد. او، هنگام شرح، نسخه‌های متعددی از سوانح در دست داشته به طوری که در بعضی موارد، اختلاف نسخ را ذکر می‌کند و شرح می‌دهد و در یک مورد نیز از غزالی با لفظ شیخ نام می‌برد (مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۷).

۱-۲-۳-شرح سوانح (بی نام)

این شرح نیز بی‌نام و بدون تاریخ کتابت است. مرحوم استاد مجتبی مینویی عقیده داشته‌اند که این شرح با توجه به نوع نگارش و بیان و مسائل دیگر، متعلق به حدود قرن نهم است. هلموت ریتر نیز در چاپ سوانح از این شرح استفاده کرده است.

۱-۲-۴-شرح سوانح (شیخ محمد چشتی قرن ۱۲)

این شرح نیز افتادگی‌هایی دارد. در نام مولف نیز تردید است. شارح از اقطاب سلسله چشتیّه است، اما به سبب تعدد اسماء محمد چشتی، صاحب این شرح کاملا شناخته نیست.

در این اثر، ابتدا فصلی یا قسمتی از فصلی را تحت عنوان –قوله- بیان، آنگاه آنرا به نظم و نثر با یاری جستن از اشعار مولوی و شبستری و حکیم سنایی و میرحسینی و خودش، شرح می‌کند. نثر آن استوار و روان است. شارح، شاعر هم هست و در بعضی موارد اشعاری با عنوان «لمؤلِفه» می‌آورد. در جایی از کتاب، بیتی از صائب (م ۱۰۸۱ ق) آمده است. می‌توان نتیجه گرفت که شارح هم عصر یا بعد از او بوده است.

۱-۲-۵- شرح خواجه نظام الدین بن شیخ عبدالشکور بلخی تهانیسری (م، ۱۰۳۶ ق) به نام بحرالتصوف

غلام سرور لاهوری (م ۱۲۸۳ ق) صاحب کتاب خزینه الاصفیاء، می‌نویسد: خواجه نظام الدین بن شیخ عبدالشکور بلخی تهانیسری – قدّس سرّه- از اعاظم اولیای هند، صاحب تصرف ظاهری و باطنی، جامع کمالات صوری و معنوی بودند. مذهب حنفی، مشرب چشتی صابری داشت. نسب آبای کرام وی به فاروق اعظم می‌رسید… . با وجودی که امّی بود، حقایق بلند و نکات ارجمند گفتی و گوهر معانی در سلک عبارت سفتی و تصانیف وی مثل شرح لمعات مکّی و مدنی قدیم و جدید و رساله حقیقت در بیان هفت بطن وجود و ریاض القدس تفسیر دو جزء اخیر قرآن، و شرح سوانح امام غزالی … . در ادامه به نقل قول‌هایی از وی و کراماتش می‌پردازد(لاهوری، بی تا، ۴۶۳). شارح چند نسخه از سوانح را در اختیار داشته و در مواضعی اختلاف نسخ را ذکر می‌کند. اصولا یکی از مزایای این شرح‌ها همین جاست که متن شرح با متن سوانح اختلافاتی دارد، همین امر در بعضی موارد، روشنگر متن هست. شارح در جاهایی، چند شرح بر یک موضوع ارائه داده است (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۲۸).

۱-۳- روش تحقیق

در این تحقیق از روش کتابخانه‌ای برای شرح مطلب استفاده می‌شود. ابتدا با توجه به کتب لغت و شروح اصطلاحات عرفانی، واژه‌ها و ترکیبات شرح می‌شود سپس جملات معنی و نکته‌های فلسفی- عرفانی موجود در هر قسمت شرح داده می‌شوند. در انتها نگاهی انتقادی به شروح گذشته خواهم داشت و نظرات شارحین پیشین را در مورد هر فصل بیان خواهم کرد. مبنای کار کتاب سوانح العشاق تصحیح نصرا… پورجوادی است و ارجاعات موجود براساس این نسخه خواهد بود.

نقشه‌ی مکانِ آرامگاهِ احمد غزالی در قزوین



نمای سنگِ قبرِ احمد غزالی در زیرزمینِ مسجدِ احمدیه- قزوین



فصل دوم

(زندگی، آثار، سبک و پاره‌ای از اندیشه‌های احمد غزالی)

۲-۱- معرفی و شرح حال احمد غزالی

ابوالفتوح احمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسی الغزالی الملقب مجدالدین، أخو الامام ابی حامد بن محمد بن محمد الغزالی الفقیه الشافعی؛ کان واعظاً ملیح الوعظ حسن المنظر، صاحب کرامات و اشارات، و کان من الفقها، غیر اِنَّه مال الی الوَعظ تغلب عَلیه، و دّرس بِالمدرسه النظامیه نیابَه عن أخیه ابی حامِد لَما تَرَک التدریس زهادَهَ فیه ... (ابن خلکان، بی تا، ج۱، ۹۸). صاحب ریحانه الاَدَب نیز او را چنین معرفی می‌کند: احمد بن محمد بن محمد بن احمد طوسی غزالی ملقب به مجد الدین مکنّی به ابوالفرج یا ابوالفتوح، از مشاهیر علماء و فقهاء شافعیه، برادر کهتر حجه الاسلام غزالی – محمد- بسیار حسن المنظر و ملیح الکلام و المحضر بوده، با آن همه جلالتی که در فقاهت داشته، باز به واسطه کثرت قوه ناطقه به واعظی شهرت یافت (مدرس، بی تا، ج۴: ۲۳۵). وی در ادامه می‌آورد: پس از آن که برادرش از تدریس منصرف شده و منزوی گردید، به سمت نیابت از او، در مدرسه نظامیه بغداد درس می‌گفت. او نیز به انقطاع و تجّرد و انزوا رغبتی وافر داشت. مدتی به سیاحت رفته و عرفا و صوفیه را خدمت‌ها نمود. فنون طریقت و تصوف را از ابوبکر نساج طوسی فرا گرفت. علم ظاهر و شریعت و طریقت را جمع کرد تا آن که از اکابر مشایخ و عرفایش می‌شمارند. وی در ادامه شعری از احمد غزالی می‌آورد با این مطلع:

چون چتر سنجری رخ بختم سیاه باد   با فقر اگر بود هوس ملک سنجرم

(همان، ۲۳۵).

اما آنچه که از زندگی احمد غزالی برای ما مشخص است، دوران بعد از سیر و سلوک وی است. به این معنی که ما مطالب زیادی از دوران طفولیت، نوجوانی و جوانی احمد غزالی در دست نداریم؛ اما آن‌چیز که از منابع به دست می‌آید به ما این اطلاعات را می‌دهد؛ نام وی را در همه منابع احمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی، کنیه‌اش را ابوالفتوح و لقبش را مجدالدین ضبط کرده‌اند. از تذکره نویسان قدیم، تا آن‌جا که یاد داریم، هیچ یک تاریخ ولادت احمد را ذکر نکرده اند و ما اگر بخواهیم تاریخ ولادت شیخ احمد غزالی را بیابیم، باید به سرنخ‌های

دیگر، همچون ولادت برادرش و اتفاقات زندگی‌اش دست بیابیم. ولادت شیخ احمد غزالی را می‌توان حدود ۴۵۴-۴۵۳ ق دانست چه این که فاصله او و برادرش محمد غزالی حدود سه یا چهار سال بیشتر نمی‌توانسته است باشد (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۱۰). ولادت محمد غزالی را در طابران طوس به سال ۴۵۰ ق ذکر کرده‌اند (همان، ص ۱۱). بنابراین می‌توان گفت که شیخ احمد غزالی حدود سال های ۴۵۳ ق یا ۴۵۴ ق در قریه طابران از حوالی طوس، به دنیا آمد. دانسته‌های ما درباره‌ی پدرشان بسیار اندک است. نامش محمد بوده و چنان که سُبکی می-نوسید: مردی فقیر و صالح بوده که فقط از دست رنج خود امرار معاش می کرده (السبکی، ۱۹۶۸،ج۶:۶ .ترجمه به اختصار). درباره‌ی وی و فرزندانش(محمد و احمد غزالی) روایاتی ذکر کرده‌اند که مانند دیگر روایات متصوفین قابل تامل و تردید است. از جمله گفته‌اند که وی (پدر ایشان) به فقها بسیار ارادت داشت و به مجلس آن بزرگواران می‌رفت و از شنیدن کلام آنها بسیار متاثر شده و می‌گریست و یک بار از خداوند درخواست کرده که فرزندی به وی عنایت کند که فقیه شود! ونیز گفته‌اند که او به وعظ و مجالس وعظ نیز بسیار علاقمند بوده! و روزی در یکی از این مجالس وعظ حال خوشی به او دست می‌دهد و از خداوند درخواست می‌کند به او فرزندی عنایت کند که واعظ گردد. حاصل دعای اول محمد و نتیجه دعای دوم احمد غزالی می‌گردد (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۱۲). به هر حال تا چه اندازه این داستان‌ها صحت داشته باشد، معلوم نیست. زمانی که غزالی‌ها کودک بودند، پدرشان فوت می‌کند و مسئولیت این دو کودک را به دوست خود احمد رادکانی می‌دهد. سبکی درباره‌ی رادکانی می‌گوید: احمد بن محمد الطوسی ابوحامد الراذکانی وراذکان، من قری الطوس، و هذا الراذکانّی احّد اشیاخ الغَزّالی فی الفقه. تَفَقّه عَلیه قَبل رِحلتِه الی اِمامِ الحَرَمین (السبکی، ۱۹۶۸،ج۴: ۹۱). این دو برادر تا مدتی نزد دوست پدر خود، احمد راذکانی بودند، اما پس از مدتی (شاید به خاطر اتمام اندوخته پدری!) به مدرسه رفتند (چرا که در مدرسه از مستمری بهره‌مند بودند) تا زمانی که احمد و محمد در طوس درس می‌خواندند، زندگی مشترکی داشتند. محمد که برادر بزرگتر بود، کم و بیش سرپرستی احمد را به عهده داشت و چه بسا که آنچه را خود نزد استادان می‌آموخت به برادر هم تعلیم می‌داد. از همین دوران احساس احترامی که تا پایان عمر هم همراه احمد بود، در وی نسبت به برادر بزرگترش محمد، پدید آمد. (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۱۳). نخستین جدایی ایشان زمانی اتفاق افتاد که محمد به منظور علم‌آموزی طوس را ترک کرد. وی برای ادامه تحصیل به جرجان رفته، و در درس ابوالقاسم اسماعیلی (م ۴۷۷ ق) حاضر شد. او پس از حدود دو سال به زادگاه خویش بازگشت. در این چند سال که ابوحامد در جرجان بود، ما هیچ اطلاعی از چگونگی زندگی و حشر علمی احمد غزالی نداریم. هیچ یک از تذکره‌ها و تواریخ این را ذکر نکرده‌اند اما بعید نیست که در همه این مراحل و سفرها، احمد به همراه برادر بزرگتر خود رفته باشد. چه این که او نیازمند سرپرست بود و هیچ کسی را جز همین برادر نداشت.

به هر روی ابوحامد سه سال دیگر در طوس ماند و سپس راهی نیشابور شد تا از محضر امام الحرمین ابوالمعالی معروف به جوینی (م، ۴۷۸ ق) استفاده کند. این که آیا احمد غزالی با برادر به نزد این استاد رفته باشد یا نه، معلوم نیست؛ اما آغاز جدایی این دو برادر زمانی است که احمد غزالی برای دستگیری به خدمت شیخ ابوبکر نساج (م، ۴۸۷ ق) می‌رسد. محمد روز به روز در فلسفه و فقه و کلام بیشتر فرو می رفت تا جایی که به مُدرسی نظامیه بغداد منصوب شد. اما احمد از همان ابتدا خود را از قیل و قال مدرسه وعلوم ظاهری کنار کشید نه به این معنی که از این علوم هیچ تحصیل نکرد، بلکه وی به سیر و سلوک رو آورد و وقت خود را صرف خلوت نشینی، خدمت مشایخ و گوشه گیری از خلق کرد. احمد غزالی تا سال ۴۸۷ که سال وفات شیخ ابوبکر نساج است در خدمت وی بود و پس از او جانشینش شد و حدود یک سال بعد، و پس از انقلاب روحی محمد و دست شستن او از تدریس به جانشینی برادر به نظامه می رود (ابن خلکان، ۱۹۴۸،ج۶: ۲۱۶ ترجمه به اختصار). در این هنگام وی حدود سی و پنج ساله است. احمد غزالی در بغداد بیش از سه ماه دوام نمی‌ماند و وقتی ابو عبدا... طبری در ماه صفر سال ۴۸۹ هـ ق برای تصدی مقام مدرسی به بغداد و نظامیه‌اش آمد، احمد آنجا را رها و به همراه فرزند و همسر برادرش راهی نیشابور و سپس طوس شد. مسافرت‌های طولانی شیخ احمد با همین سفر (سفر بغداد)، آغاز می‌شود. از سال ۴۸۹ تا ۵۰۵ ق، هیچ گونه ردپایی از احمد نداریم (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۱۵) اما روایتی هست که بنابرآن، وی در تاریخ دوشنبه چهارم جمادی الاخر ۵۰۵ ق در طوس در کنار برادرش و شاهد مرگ او بوده است (همان). وی سفرهای دیگری را نیز به بغداد کرده و در آنجا به موعظه پرداخته است (ابن جوزی، ۱۳۵۹ ق، ۲۶۰). احمد غزالی را غالبا منزوی و مایل به عزلت معرفی کرده‌اند. گویا وی دو دهه آخر عمر خود را در خانقاه خویش در قزوین گذرانده باشد. در همین سال‌ها بود که عین القضات با او ملاقات می‌کند. به گزارش عین القضات این ملاقات حدود سال‌های آخر عمر احمد غزالی صورت گرفته، به این دلیل که عین القضات متولد سال ۴۹۰ ق است و هنگام این دیدار حدود بیست و یک ساله بوده است؛ بنابراین، این واقعه در حدود سال های ۵۱۱ ق رخ داده باشد (عسیران، ۱۳۷۹، ۷). احمد غزالی را در روایات، بسیار متمول و دارای دولت و حشمت یاد کرده‌اند. از جمله می‌گویند: با خواجه احمد غزالی رحمه ا... علیه گفتند: تو همه روز ذم دنیا می‌کنی و خلق را بر قطع علایق تحریص می دهی و تو چندین طویله اسب و استر و شتر بسته‌ای. این حدیث چگونه بوَد؟ در جواب گفت که: من میخ طویله در گِل زده‌ام نه در دِل (کربلایی، ۱۳۴۹، ۳۴۲).

این امر حکایت از موت ارادی یا اختیاری غزالی، پیش از موت طبیعی دارد. چه این که فقر و غنا نزد او یکسان شده بود (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۱۷). به هر حال موت طبیعی وی را عده‌ای به سال ۵۲۰ هـ ق و عده ای به سال ۵۱۷ هـ ق و برخی نیز ۵۲۷ هـق ضبط کرده‌اند که البته قول اول درست‌تر به نظر می‌آید. صاحب طرائق الحقائق با ذکر تاریخ درست وفات (۵۲۰ ق) تاریخ

غلط را بر می‌گزیند(معصوم شیرازی، ۱۳۴۵،ج۲: ۵۶۵).درباره‌ی محل دفن احمد غزالی و آرامگاهش گفته‌اند: مرقدش را در قزوین، نشان همی‌دادند، در شاهزاده حسین [!] به زیارت آن رسیده‌ام و بر سر اتمام سنه الف (۱۰۰۰ ق)، شاه عباس می‌خواست که آن‌را خراب نماید و اما آخر مشخص شد که در بروجرد آسوده است (بلیانی، ۱۳۸۹، ۲۲۶). این که صاحب عرفات العاشقین به استناد چه روایت و سندی این مطالب را ذکر کرده است، کاملا نامشخص است. چرا که شاهزاده حسین در آن منطقه وجود ندارد. بنده در سفری که تابستان داشته‌ام، تمام آن منطقه را به دقت گشته و نقشه را بررسی کرده‌ام. در ابتدای آن کوچه‌ای که انتهایش مقبره‌ی شیخ احمد غزالی است، امامزاده‌ای است که به امامزاده اسماعیل معروف است. امامزاده‌ی دیگری نیز هست که به آن امامزاده حسین می‌گویند ولی مقبره شیخ در هیچ کدام از آنها واقع نشده؛ بلکه در زیرزمین مسجدی است که به آن «مسجد احمدیّه» می‌گویند و متاسفانه وضع بسیار بسیار بدی دارد که به هیچ وجه در مقام والای احمد غزالی نیست.و به آن به هیچ عنوان رسیدگی نمی‌شود. تصویر مقبره و نقشه محل دفن در ادامه خواهد آمد.

۲-۲-استادان احمد غزالی

استادی که راه و مسیر اصلی احمد غزالی را مشخص کرد و او را در وادی عرفان دستگیر شد، شیخ ابوبکر نساج بود. شیخ ابوبکر بن عبدا... الطوسی النساج، وی از اصحاب شیخ ابوالقاسم کُرَّکانی است و با ابوبکر دینوری صحبت داشت (جامی، ۱۳۸۶، ۳۷۵) در مراقبه و توکل بسیار رسوخ داشت.. ابوبکر نساج که شیخ طریقت و راهنمای اصلی احمد بود، خود از اکابر مشایخ بود. وی مانند غزالی، اصلا از شهر طوس بود، ولی خانقاهش در نیشابور واقع بود. در طریقت مرید و جانشین ابوالقاسم کرَّکانی (م ۴۶۹ ق) بود. نسبت خرقه نساج با چهار واسطه به جنید (م ۲۹۹ ق) و با شش واسطه به معروف کرخی (م ۲۰۰ ق) می‌رسید. در اوایل طلب، نساج مجاهده بسیار کرده بود تا سرانجام قدم در طریقت نهاده و به قول خود از هستی موهوم رهایی یافته بود (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۳۸).

احمد غزالی، رساله قشیریه را نزد ابوعلی فارمذی (م ۴۷۷ ق) آموخت. رساله قشیریه یکی از مهمترین مآخذ احمد غزالی است و تأثیر آن در آثار او دیده می‌شود. رساله قشیریه تنها کتابی نبود که او از صوفیه خوانده بود. او حقیقتِ تعالیم ایشان را که توسط مریدانشان سینه به سینه نقل شده بود، فراگرفت. نساج و فارمذی که از مشایخ او بودند، هر دو وارث مکتب خراسان و بغداد بودند. در واقع احمد غزالی توانست هم از تعالیم مکتب خراسان و هم از تعالیم مکتب بغداد بهره‌مند گردد (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۴۱).

از لحاظ تاثیرگذاری، پس از حارث محاسبی مهم‌ترین کسی که از میان بغدادیان در احمد

غزالی تاثیر گذاشت. ابوالقاسم جنید بن محمد نهاوندی بغدادی معروف به جنید بغدادی (م ۲۹۹ ق) بود (همان، ۵۲). احمد غزالی از تعالیم و کتاب‌های منصور حلاج هم استفاده کرده بود و از او متاثر بود اما نه به صورت کامل؛ به این معنی که در تفسیر عشق،نظر غزالی گاه با منصور حلاج بسیار متفاوت است.

۲-۳-شاگردان احمد غزالی

مسلما شیخ و استادی همچون احمد غزالی با قدرت سخنوری زیاد و شهرت ارشادی فراوان دارای شاگردان و مریدان بسیاری بوده است؛ که در اینجا به معرفی سه تن از آنها می‌پردازیم.

۲-۳-۱- عین القضات همدانی

الانساب او را چنین معرفی می‌کند: منها القاضی ابوالحَسَن علی بن الحسن بن علی المیانجی قاضی بِهمدان استشهدُ بِها و وَلده ابوبکر (سمعانی، ۱۹۶۴،ج۱۱: ۵۴۷). اما صاحب طبقات الشافعیه او را کامل‌تر معرفی می‌کند: عبد ا... بن محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی، ابوالمعالی بن ابی بکر، من اهل خراسان، یعرف بعین القضاة قال فیه ابن السمعانی اخَذ فُضلاً العصر و من یضرِب المَثل فی الذکاء و الفضل کان فقیها ناصحاً شاعراً رقیق الشِعر کان یمیل الی الصوفیه و یَحفظ من کلامهم و اشاراتهم ما لایدخل تحت الوصف (سبکی، ۱۹۶۸،ج:۷ ۲۳۷). در خزینه الاصفیا آمده است که از خلفای عالی شأن و مریدان پاک اعتقاد شیخ احمد غزالی است و با شیخ محمد بن حمویه نیز صحبت داشت. فضایل و کرامات صوری و معنوی وی از تصنیفات وی ظاهر است، چه عربی و چه فارسی و شرح حقایق و کشف دقایق به ظهور آمده (لاهوری، بی تا، ۱۰) سال ولادتش را برخی ۴۹۲ ق (عسیران، ۱۳۷۹، ۴۵) و برخی دیگر ۴۹۰ ق (جواد، ۱۹۶۳، ۱۱۳۰)نگاشته اند که به نظر می‌رسد همان مورد اخیر صحیح‌تر باشد. عین-القضات در همدان به دنیا آمد و در همان‌جا به تحصیل علم پرداخت. از آنجا که دارای ذوق و استعداد بسیار سرشار بود، به سرعت پیشرفت کرد و اکثر تصانیف خود را تا قبل از بیست و پنج سالگی به اتمام رسانید. خود وی آخرین تالیفش را زبدة الحقایق شمرده می‌گوید: آنرا [زبدة الحقایق] در بیست و چهار سالگی نگاشتم و اکنون سی و سه سال دارم (منزوی، ۱۳۷۷،ج۳: ۲۷۰). سبکی در طبقات الشافعیه او را جزو شافعی‌ها به حساب آورده است. خود عین القضات در تمهیدات می‌گوید: مذهب محبان خدا، مذهب خدا باشد، نه مذهب شافعی و بوحنیفه و نیز می‌گوید: حلاج را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: من بر مذهب خدایم. او پیرو عرفان اسلامی دور از سیاست‌های بغداد سنّی و قاهره‌ی شیعی بود (همان ۶۸ و ۶۷). اما بزرگترین واقعه که مسیر زندگی عین القضات را عوض کرد، دیدار او با احمد غزالی است. خود عین

القضات آن را چنین شرح می دهد:

« بعد از آن که از گفتگوی علوم رسمی ملول شدم به مطالعه مصنفات حجه الاسلام [محمد غزالی] اشتغال نمودم و مدت چهار سال در آن بودم، چون مقصود خود را در آن حاصل کردم، پنداشتم که به مقصود واصل شدم. با خود گفتم:

انزل بمنزل زینب و رباب   و اربع فَهذا مربع الاحباب

و نزدیک بود که از طلب بازایستم و بر آنچه حاصل کرده بودم از علوم، اقتصار کنم و مدت یک سال در این [حال] بماندم. ناگاه، دست تقدیر، مولا و سرور من، شیخ و امام بزرگوار، سطان طریقت و ترجمان حقیقت،ابوالفتوح احمد بن محمد بن غزالی را به همدان که موطن من بود آورد و در محبت وی در بیست روز، بر من چیزی ظاهر شد که از من و ما طلب من، غیر خود هیچ باقی نگذاشت الا ما شاء ا... و مرا اکنون شغلی نیست جز طلب فنا در آن چیز و اگر عمر نوح یابم و در طلب آن فانی سازم، هیچ نکرده باشم و آنچه همه عالم را فرو گرفته است، چشم من بر هیچ چیز نیفتد که روی وی را در آن نبینم و هر نفسی که نه استغراق من در آن بیفزاید بر من مبارک مباد (عین القضات، ۱۳۷۹، ۷).

۲-۳-۱-۱- برخی از مهمترین کتب عین القضات

به گفته خود عین القضات، وی از روزگار کودکی دست به کار تصنیف زده است (عسیران، بی تا، ۳۹). اکنون به برخی از این آثار اشاره می‌کنم.

۱-*زبدة الحقائق*: کتابی است فلسفی، آمیخته با چاشنی عرفان، در علم به ذات خدای عزوجل و صفات وی.

۲-*تمهیدات:* گویا تمهیدات آخرین کتابی است که عین القضات نوشته، اما از ترس حاسدان، آن را انکار و پنهان می‌کرده است. این کتاب عرفانی از ده تمهید تشکیل شده است.

۳-*مکتوبات:* مجموعه نامه های عین القضات است. این نامه ها در روزگار راهنمایی و ارشاد وی به مریدان نگاشته شده است (افراسیابی، ۱۳۷۲، ۱۲۳- ۱۰۱). عین القضات همدانی در سال ۵۲۵ ق در سن سی و پنج سالگی به شهادت می‌رسد. گویند وی صاحب مقبره ای بوده است که در زمان صفویه از بین رفته و هیچ اثری از آن نمانده است (منزوی، ۱۳۷۷، ۲۵).

۲-۳-۲- ابو نجیب سهروردی

در الانسابِ سمعانی دربارهی وی آمده است:هذه النسبه الی سهرورد و هی بلدة عن زنجان. خرج منهم جماعه منهم ابو النجیب عبدالقاهر بن عبدا... بن محمد بن عمویه (سمعانی، ۱۹۶۴، ج۷: ۳۰۷).او از شاگردان برجستهی احمد غزالی بود.جامی چنین میگوید:در علوم ظاهر و باطن به کمال بوده است. مصنفات و مولفات بسیار دارد. نسب وی به دوازده واسطه به ابوبکر صدیق-رضی ا... عنه- میرسد، و نسبت وی در طریقت به شیخ احمد غزالی است.توفی -رضی ا... عنه- فی شهور ثلاث و ستین و خمسمائه.(جامی، ۱۳۸۶، ۴۲۱).فرقهی سهروردیه از طریق او به احمد غزالی میرسد(مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۱).همانطور که جامی روایت میکند، ابو نجیب سهروردی در سال ۵۶۳ ق وفات میکند.

۲-۳-۳- ابوالفضل بغدادی

اطلاعات زیادی در مورد این شاگرد غزالی نداریم.نام کاملش، ابوالفضل صائن بن عبدا... صوفی بغدادی است.سلسلهی نعمت اللهیه و فروع آن از طریق وی به احمد غزالی میپیوندد. او در سال ۵۵۰ ق وفات میکند(مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۰).

۲-۴- معرفی آثار احمد غزالی

احمد غزالی رسائل زیادی نوشته است. اما در حقیقت، کار وی نویسندگی نبوده است. او عارفی والا مقام و شیخ و مرشدی کامل بود و این مکتوبات را نیز برای هدایت شاگردان مینگاشت. در هر حال او برخلاف برادرش محمد، کتاب بلندی مانند احیای علوم دین یا کیمیای سعادت تصنیف نکرده است. نوشتههای او عمدتا رسائلی است کوتاه که در پاسخ سوالی یا درخواست مریدی نوشته شدهاند. یقینا تمامی این آثار از خود او نیست اما در این بخش تمام آنچه با نام احمد غزالی موجود است را معرفی میکنم.

۲-۴-۱- *بحر الحقیقه*

این کتاب در مسائل عرفان نظری نوشته شده، از همهی آثار غزالی مفصلتر است. شامل یک مقدمه و هفت بحر (فصل) (معرفت، جلال، وحدانیت، ربوبیت، الوهیت، جمال و مشاهده) میباشد. این کتاب را آقای نصرا... پور جوادی از روی یک نسخه منحصر بهفرد (نسخه کتابخانه-ی ملی پاریس، شماره ۱۵۹) در سال ۱۳۵۶ش به چاپ رساند.توضیح این مطلب لازم است که آقای وحید عاطف در مقالهای با عنوان « بحرالحقیقه از احمد غزالی نیست» به ردّ این مطلب و عدم انتصاب این کتاب به احمد غزالی پرداخته و با ارائه مستنداتی این موضوع را دارای اشکال می داند (بخارا،۱۳۷۸، ۳۵۳).

۲-۴-۲- بحرالمحبه فی اسرار الموده (تفسیر سوره‌ی یوسف)

احمد غزالی این کتاب را به عربی تالیف کرده است. کسانی آن را به برادرش نسبت داده‌اند. وی در این کتاب قصه‌ی حضرت یوسف را تحت عنوان «القصّه» به تفصیل نقل کرده و در ضمنِ حکایت حضرت یوسف، سعی کرده است مطالب معنوی و پند آموز را که متناسب با وقایع داستان است، تحت عنوان «النکته» یا «حکایت» ذکر کند. بسیاری از نکات، اشارات و حکایات این کتاب در تفسیرهای قرون بعد، به خصوص تفسیری که به احمد بن محمد بن زین طوسی منسوب است، نقل و ترجمه شده است. ترجمه‌ی فارسی بحرالمحبه توسط میرزا ابوالحسن فقیهی انجام گرفته و تحت عنوان اسرار عشق یا دریای محبت به نام ابوحامد غزالی به چاپ رسید.

۲-۴-۳- بوارق الألماع

نام کامل این رساله «بوارق الألماع فی الردّ من یحرم السماع بالاجماع» است و درباره‌ی سماع صوفیه به عربی نوشته شده و در ابتدای آن نام نویسنده ذکر شده است.

۲-۴-۴- التجرید فی کلمه التوحید

این رساله به نام‌های دیگری نیز شناخته شده است مانند «الحصن الحصین فی التجرید و التوجید» و «التجرید». این رساله نیز به عربی و در تفسیر کلمه لا اله الا ا... نوشته شده، مانند سوانح العشاق از فصول کوتاه تشکیل شده است. در سال ۱۳۲۵ ق در قاهره به طبع رسید.

۲-۴-۵-داستان مرغان (رساله الطیر)

رساله‌ای است کوتاه که برخی گویند ترجمه‌ی فارسی رساله الطیر ابوحامد غزالی است! این رساله یک بار به همت آقای پورجوادی در تهران (۱۳۵۵ شمسی) و یک بار در مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی ، توسط احمد مجاهد چاپ گردید. البته این رساله، به دلیل داشتن نکات عرفانی ناب و نوع نگارش، بعید به نظر می‌رسد که متعلق به محمد غزالی باشد.محققان برآنند که عطار در نظم منطق الطیر به این رساله نگاهی داشته.

۲-۴-۶الذخیره فی علم البصیره

نام این رساله در بیشتر تذکره ها به عنوان یکی از مولفات احمد غزالی ذکر شده است. نام دیگر آن الذخیره لاهل البصیره می‌باشد.

۲-۴-۷- *سرالاسرار فی کشف الانوار*

رساله ای است مختصر به عربی، به آن سر الاسرار و تشکیل الانوار هم گویند.

۲-۴-۸- *فرح الاسماء.*

۲-۴-۹- *کلمات در تقریر مقامات*

رساله‌ای است به فارسی در تقریر مقامات مشایخ در عشق، مشتمل بر هشت باب، این رساله، هم به احمد و هم به محمد غزالی منسوب است.

۲-۴-۱۰- *لباب الاحیاء*

این کتاب، اولین خلاصه ای است که از احیاء علوم الدین تهیه شده است و هیچ شکی درباره نویسنده آن وجود ندارد. زبان این اثر فارسی است.

۲-۴-۱۱- *رساله‌ی عینیه*

این اثر یکی از شاهکارهای اخلاق دینی و عرفانی است و جامی به حق درباره آن می‌گوید: از آن جمله رساله عینیه است که شیخ به وی [عین القضات] نوشته که در فصاحت و بلاغت و روانی و سلامت، توان گفت که آن را نظیری نیست (جامی، ۱۳۸۶، ۴۱۸). این رساله نامه‌ای است به عین القضات همدانی برای پند و نصیحت و ارشاد وی، همراه مغز و معنی، فصاحت و بلاغت لفظ نیز آشکار می‌باشد.

۲-۴-۱۲- *لطائف الفکر و جوامع الدرر.*

۲-۴-۱۳- *مجالس الغزالیه*

این مجالس را به ابوحامد نیز نسبت داده اند ولی همان طور که سبکی در طبقات الشافعیه اظهار کرده از احمد است (السبکی، ۱۹۶۸، ۵۹۶). این مجالس را صاعدبن فارس اللبان جمع آوری کرده و السبکی از قول ابن الصلاح نقل کرده است که او چهار مجلد از این مجالس را که جمعا هشتاد و سه مجلس بوده، دیده است (همان، ۵۹۷). این کتاب نیز توسط انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

۲-۴-۱۴- *مختصر السلوه فی الخلوه.*

۲-۴-۱۵- *مکاتبات احمد غزالی با عین القضات*

از میان این نامه ها، یک نامه از عین القضات و هفت یا هشت نامه از احمد غزالی تاکنون شناخته شده است. مجموع این نامه ها توسط آقای نصرا... پورجوادی به طبع رسیده است. موضوع آنها ارشاد و نکات عرفانی است و مطالبی نیز در جواب سوال‌های عین القضات دارد.

۲-۴-۱۶- *مکتوبی از احمد غزالی*

نامه‌ای است مانند رساله‌ی عینیه ولی کوتاه‌تر.

۲-۴-۱۷- *منهج الالباب*

این رساله شامل دستوراتی صوفیانه است که احمد غزالی به مریدانش می‌داده است.

*توضیح: تمام آنچه معرفی شد، برگرفته از دو منبع (پورجوادی، ۱۳۵۹،) و (مجاهد، ۱۳۵۸،) می‌باشد.

۲-۵- معرفی سوانح العشاق

در این بخش به معرفی کتاب سوانح العشاق می‌پردازیم. در جستجوی لغت سوانح در فرهنگ‌ها به این معانی می‌رسیم. دهخدا می‌گوید: سوانح: عبارتست از احوالات و رویدادها، مگر اکثر استعمال این لفظ در رویدادهای متوحش و ناپسندیده باشد و این جمع سانحه است (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل سوانح). البته منظور وی از متوحش و ناپسندیده ناگهانی و غیر منتظره است؛ چه این که سانحه به این صورت رخ می‌دهد و اغلب مشکل ساز می‌شود. البته این معنی نیز برای این عنوان سوانح العشاق، قابل تطابق است؛ یعنی اتفاق های ناگهانی و غیر منتظره‌ای که برای عشاق اتفاق می‌افتد. همانطور که خود غزالی نیز گفته است، این عُشاق منحصر به عشق الهی نیستند و سوانحی هم که شرح داده می‌شود، منحصر به این افراد نمی‌شود. این جامعیت و خاصیت ممتاز کتاب از دیگر تالیفات است.

اما درمیان صوفیه، این اصطلاح معنی خاص خود را دارد. سوانح به معنای افکار و اندیشه-هایی است که ناگهان پدید می‌آید. اصطلاحاً درمیان صوفیه به معنای علم ذوقی است که از عالم ارواح بر دل انسان نازل می‌شود و لذا این کتاب [سوانح العشاق] بیان یک تجربه اصیل معنوی و به اصطلاح حکما و فلاسفه، مابعدالطبیعی است. اما حکمت و مابعد الطبیعه ای که در این کتاب بیان شده است هیچ ربطی به حکمت یونانی و تجربه فلسفی یونانیان که به مسلمانان رسیده است، ندارد(پورجوادی، ۱۳۸۷، ۲۳). این علم ذوقی در برابر علمی بحثی است (سجادی،

۱۳۸۹، ۵۹۷). علم بحث، علم علمای دنیا و فرصت جویان است. ایشان به قرائت و کثرتِ دِراست مغرور شده باشند و آن را آلت جاه و مال و نعمت کرده و اندرون ایشان مالامال شده از تکبر و تجبر و شره و حرص، لاجرم از فواید این علوم محروم و بی‌بهره ماندند(اصفهانی، ۱۳۸۶، ۱۹).

درباره‌ی این موضوع در شرح لمعات هم اشاره‌ای رفته است: ... و امام احمد غزالی – علیه الرحمه- رساله‌ای نوشته و آن را سوانح نام نهاده و شکاری که از یسار درآید آن را سوانح خوانند و علم ذوقی که عالم ارواح بر قلب انسانی نازل شود، سوانح گویند (ولی‌کرمانی،۱۳۵۴، ۱۰).

در واقع، علم ذوقی همان علم شهودی است. علمی که به واسطه کشف و شهود حاصل شود. علمی که برای به دست آوردن آن مدرسه‌ای جز عشق و خلوص وجود ندارد. این علم را در مدرسه‌ها آموزش نمی‌دادند. ابوحامد غزالی می‌گوید: اما این علم‌ها که در این روزگار می‌خوانند، چون خلاف مذهب و کلام و قصص و طامات است واین معلمان که در این روزگارند از علم‌های خویش دام دنیا ساخته‌اند، مخالطت با ایشان و تحصیل علم از ایشان مَرد را از راه دنیا بگرداند. نگاه کن تا بیشتر این قوم از علمای دنیااند یا از علمای آخرت و خلق را از مشاهده‌ی احوال ایشان سودست یا زیان؟ (غزالی، ۱۳۷۶، ۱۱۹). همان طور که ابوحامد غزالی در کیمیای سعادت گفته است، در روزگار وی بازار دنیا طلبی از راه علم گرم و مکان آن هم نظامیه بوده است. پس طالبان علم ذوقی را چگونه می‌بایست سیراب کرد؟ اینجاست که ارزش کتاب سوانح احمد غزالی آشکارتر می‌شود. احمد غزالی با توجه به تمام یافته‌های خود نزد مشایخ بزرگ صوفیه و همچنین مطالعه کتب ایشان، این رساله را تدوین می‌کند. نام این کتاب به شکل‌های مختلف بیان شده است. السوانح فی العشق، رساله السوانح، سوانح العشاق، رساله فی العشق. اما معروفترین نام این کتاب، همان سوانح العشاق است. درباره‌ی آغاز تالیف سوانح بنابرگزارش یکی از کاتبان، احمد غزالی در مراغه به سر می برده و بخشی از این کتاب را درآنجا و بخشی دیگر را در تبریز نوشته است (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۱۵). ابتدای نگارش این کتاب در سال (۵۰۸ ق) بوده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۶) و به گفته‌ی خود احمد غزالی، این کتاب را به درخواست دوستی نگاشته است. ولی این مسئله بعید است که احمد غزالی این کتاب را فقط به درخواست شاگردی نوشته باشد. این مطلب را هم که خودش ذکر می‌کند: دوستی عزیز که نزدیک من به جای عزیزترین برادرانست و مرا با او انس تمام بود (مجاهد، ۱۳۵۸، ۲۵۵)، تقریبا می‌توان در ابتدای تمام کتب صوفیه یافت. علت این نوع نگارش روشن نیست، آیا واقعا تا شخصی از بزرگی درخواست نمی‌کرده، خود آن شیخ و پیر به فکر تدوین کتاب نمی‌افتاده؟! به هر حال نمی‌توان به طور قطع گفت این کتاب برای چه کسی نوشته شده است؛ چه این که موضوع کتاب (عشق) خود لازمه بروز و نگارش آن است. اما نگارش این قسمت تقریبا مبتلابه تمام کتب صوفیه است که پس از حمد و ثنای الهی و رسول اکرم (ص) به آن پرداخته‌اند.

کتاب سوانح اولین کتاب و رساله‌ی مستقل در باب عشق است که به زبان فارسی، چه در

بین صوفیه و چه در غیر آنها نوشته شده است. این یکی از مهمترین دلایل اهمیت کتاب است. قبل از کتاب سوانح در تاریخ تمدن اسلامی، کتب مختلفی در این موضوع نوشته شده بود که مختصرا به معرفی آن ها می‌پردازیم. یکی از اولین کتبی که در این موضوع نوشته شده است، کتاب «الزهره» است که ابوبکر محمدبن داوود اصفهانی (م ۲۹۷ ق) آن را تصنیف کرده و دارای مقدمه و فصلی در باب عشق است و همچنین مجموعه رسائل اخوان الصفا که رساله‌ای بنام «فی ماهیه العشق» دارد و همچنین «رساله العشق» از شیخ الرئیس ابوعلی سینا (م ۴۲۸ ق). تمام این آثار به زبان عربی نوشته شده‌اند و البته هیچ یک از این بزرگان از گروه متصوفه نبوده-اند. امّا در میان آثار صوفیه به رساله‌ای از حارث محاسبی (م ۲۴۳ ق) برمی‌خوریم به نام «فصل فی المحبه» که البته مستقل نیست و کامل نیز باقی نمانده است. کاملترین اثری که اکنون در دست داریم، کتاب «عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف» است که توسط ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (م اوایل قرن پنجم ق) تالیف شده است. وی که از شاگردان ابوعبدا... محمدبن خفیف شیرازی (م ۳۹۱ ق) است، کتاب خود را به زبان عربی نوشته است. این اثر او اولین کتاب مستقل باقی مانده در زمینه‌ی عشق و به زبان عربی است. کشف‌المحجوب هجویری، فصلی در محبت دارد و کیمیای سعادت امام محمد غزالی نیز همینطور؛ اما هیچ یک از اینها به این وسعت و دقت و به صورت مستقل کتابی در باب عشق ننگاشته‌اند. زبان سوانح در عین حال که منثور است، زبانی است شاعرانه و اغلب فصول کوتاه آن با ابیاتی از خود مصنف یا رباعیات و قطعات متداول قرن پنجم تزیین شده است. گاهی اوقات نیز چند بیتی عربی را چاشنی کار کرده است. در واقع می توان گفت که غزالی در نوشتن سوانح شیوه‌ی جدیدی را در ادبیات فارسی پایه‌گذاری نموده و کتاب‌هایی چون لوایح حمیدالدین ناگوری (منسوب به عین القضات همدانی) و لمعات فخرالدین عراقی و لوایح عبدالرحمن جامی به تقلید از این اثر تدوین شده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۵).

موضوع عشق در سوانح، عشقی است که در قوس نزول به همراه روح از مرتبه‌ی اطلاق خارج شده به مراتب عاشقی و معشوقی تنزّل می‌کند و سپس یک بار دیگر در قوس صعود این مراتب را پشت سر گذاشته به اصل خود و حقیقت یگانگی خود باز می‌گردد (همان، ۶).در این اثر ما با یک روانشناس کاملا ماهر روبرو می‌شویم، کسی که تمامی حالات عاشق و معشوق را می‌داند و به موشکافی و روانکاوی رفتاری ایشان می‌پردازد. احمد غزالی در این اثر حالات درونی دو عارض عشق(عاشق و معشوق) را به طور دقیق به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد که رفتار و حالات عاشق و معشوق در برخورد با عشق چگونه تغییر می‌کند، در واقع تبدیل می-شود.که معجزه عشق، تبدیل است.

اولین چاپ و تصحیح کتاب سوانح العشاق در سال ۱۹۴۲ میلادی توسط هلموت ریتر آلمانی در استانبول صورت گرفت. ریتر برای تصحیح این اثر شش نسخه در دست داشته و به روش التقاطی به تصحیح متن پرداخته است ولی باز با همه تلاشی که وی کرده است، متن

خالی از نقص نیست. تصحیح و چاپی دیگر از سوانح توسط آقای مهدی بیانی به طبع رسید. همچنین آقایان جواد نوربخش، ایرج افشار، احمد گلچین معانی، احمد مجاهد و نصرا... پور جوادی نیز به تصحیح و چاپ سوانح اهتمام ورزیده‌اند. آخرین چاپ و تصحیح از کتاب سوانح در سال هزار و سیصد و هشتاد و هشت شمسی توسط آقای قاسم کشکولی صورت گرفت. هر کدام از این مصححان کار خود را بهترین و مناسبترین دانسته‌اند و چاپ‌های قبل را مورد سرزنش قرار داده چه اندازه‌اند. البته می‌توان گفت که چاپ و تصحیح آقای نصرا... پورجوادی از ایراد کمتری برخوردار است و قابلیت خوانش بیشتری دارد. ذکر این مطلب ضروری است که تا کنون هیچ کتابی در زبان فارسی این اندازه تصحیح نشده است. این خود نشان دهنده‌ی اهمیت این کتاب است.

۲-۶- پاره ای از خصوصیات سبکی سوانح العشاق

با توجه به زمان تالیف سوانح که در حدود اوایل قرن ششم (۵۰۸ ق)صورت گرفته است، این اثر جزء تقسیم بندی نثرهای بینابین قرار می‌گیرد.نثر قرن پنجم نثر مرسل بود که در قرن ششم رو به فنی شدن نهاد و در اواخر این قرن و اوایل قرن هفتم کاملا فنی شد.در قرن ششم و هفتم مختصات لفظی در حدی متعادل و متناسب در نثرنویسی مراعات می‌شد تا آنجاکه نشان دهد هنر نویسندگی ،تنها در نثر و بیان اغراض و معانی نیست، بلکه مانند شعر، جمال اسلوب را نیز در نظر دارد (خطیبی، ۱۳۷۵، ۱۳۵).هر چند که این تقسیم بندی‌ها کاملا دقیق نبوده و طبعا تمام آثار آن دوره را شامل نمی‌شود؛ اما سوانح نیز برخی از این شاخصه ها را داراست. البته باید این نکته را فراموش نکرد که این اثر دارای متنی عرفانی است و همین مسئله عاملی برای متفاوت بودن نثر و سبک آن نسبت به دیگر کتب تالیف شده هم عصرش شده است.کتاب‌های منثوری که صوفیان در شرح مبادی و اصول تصوف و عرفان و بیان احوال مقامات سالکان طریقت به فارسی تالیف کرده‌اند از جمله مهمترین آثار فارسی است که از جذبه و حال و رونق و جلای خاصی برخوردار است. صوفیه بر اثر آمیزش با مردم و علاقه به ارشاد آنان، در مجالسی که ترتیب می‌دادند یا در آثار منثور خود ، به فارسی روان و ساده سخن می‌گفتند و مطالب خود را همراه باحکایات و مَثَل‌ها و شاهدهایی ارائه می‌دادند تا بهتر در خوانندگان و شنوندگان خود اثر کنند(رستگار فسایی، ۱۳۸۰، ۳۹۰).

در سبک شناسی، نثر فارسی به سه دوره: ۱- نثر مرسل، ۲- نثر فنی، ۳- نثر موزون تقسیم می‌شود. این تقسیم بندی‌ها، فضایی کلّی را به ما می‌دهد تا راحت‌تر بتوانیم آن دوره‌ها را بررسی کنیم. پس قطعا و الزاما تمام آثار نوشته شده در این دوره‌ها، از تمام مختصات آنها برخوردار نیستند. اگر از لحاظ سبکی بخواهیم سوانح را بررسی کنیم به نثر مرسل نزدیک‌تر

است. شیوه انشاء سوانح بسیار ساده و در عین سادگی پرمغز و پرمعنی است. گرم روی و سوختگی نویسنده از همه جای کتاب مشهود است و این امر موجب شده که در عبارات سوانح به قدر دیوانی از شعر، لطف و حال دیده شود (صفا، ۱۳۷۳،ج۲، ۹۳۳). یکی از ویژگی‌های این سبک که در سوانح نیز دیده می‌شود استشهاد و تمثیل است. در نثر قدیم، ذکر مطالب خارجی از قبیل استشهاد از نظم فارسی و عربی و استدلال به آیات و تمثیل بسیار کمیاب است.

این ویژگی در نثر سوانح بسیار دیده می‌شود؛ از ابتدای رساله تا انتهای آن، همین استشهادها، آیات، روایات، احادیث و اشعار عربی و فارسی به فراوانی دیده می‌شود؛ مانند:« ... هر کسی بدو راه نبرد و مگر اشارت بدین معنی بود، آنچه گفته‌اند:

ولیکن هوا چون به غایت رسد　　　شود دوستی سر به سر دشمنی (فصل ۵)

یا: «آورده اند گلخن تابی بر ملکی عاشق بود و ملک می خواست او را سیاست کند. وزیر با او گفت: تو به عدل معروفی! لایق نبود سیاست کنی برکاری که در آن اختیار نبود! از اتفاق راه گذر ملک بر گلخنی ...» (فصل ۱۲). دیگر ویژگی این نثر تقلید از نثر عربی است. کتب این دوره اغلب از این ویژگی برخوردارند. یکی از این گونه گرته‌برداری، حذف افعال به قرینه است. حذف افعال از جمله‌ای به قرینه فعل دیگری که در همان جمله یا در جمله‌ی معطوف علیه است. یعنی فعل در جمله اول ذکر می‌شود و در جمله‌های بعد از آن حذف می‌گردد که این روش در نثر قدیم جایز نبوده است (بهار، ۱۳۳۷، ۶۹). مثال:

عشق را اقبالی و ادباری است، زیادتی و نقصانی و کمالی [است]. (فصل ۷)

یکی دیگر از ویژگی‌های این سبک، اطناب است. از این دوره به بعد اکثر مولفین کتب این ویژگی را در آثار خود بسیار استفاده کرده‌اند. تا جایی که در نهایت به اطناب نثر فنی ختم می-شود. اما همان طور که گفته شد، کتاب سوانح به خاطر تفاوت دیدگاه نویسنده اش با دیگر هم عصران خود، از این قاعده مستثنی است. احمد غزالی نه تنها در کلام خود اطناب به کار نبرده است؛ بلکه خود در همین کتاب سوانح می‌گوید:«... اما بر سبیل اجابت التماس این دوست-اکرمه ا...-تعالی این فصول و ابیات اثبات افتاد. اگرچه که کلامنا اشاره از پیش بر پشت جزو، اثبات کردیم...» (فصل ۷۷). این یعنی آنچه در این کتاب گذشت، همگی اشارتی بیش نبوده است. با تمام این گفته‌ها، غزالی هرگز در رساندن مفهوم کلام خود در نمی‌ماند.آنچه باید بیان کند را به بهترین و پخته‌ترین شکل بیان می‌کند که این امر هم از ویژگی های نثر بینابین است؛ یعنی بیان هنری و توصیف دقیق مطلب، هرچند در موجزترین شکل: «...و اگر چه ما را کار آن است که ابکار معانی را به ذکور حروف دهیم درخلوت الکلام؛ ولیکن، عبارت در این حدیث اشارت است به معانی متفاوت، پس، نکره بود و آن نکره در حق کسی بود که ذوقش نبود» (فصل ۱).

از دیگر ویژگی های منحصر به فرد این رساله مختصر و کوتاه بودن تحمیدیه آن است که به همین جمله بسنده شده است: « الحمدولله رب العالَمین و العاقبه لِلمتقین و لا عُدوان اِلّا

الظالِمین، وَ الصَلوه علی رَسولِه محمد و آلُه الطاهرین» (فصل ۱).

از جمله شگردهای زبانی احمد غزالی: ا- تقدم و تاخر اجزای جمله است «باش تا محک عدل بیارند که خلق جمله در شبند،صبح آن مرگ است.اسفار به قیامت، اشراق به بهشت».۲- حسن انتخاب کلمات «چون از این خدمت فارغ شوید و از آشیانه قالب بپرید آنگه یکدیگر را بسبب...»۳- التفات:یعنی منتقل شدن کلام از غایب به مخاطب و بر عکس « پس گوید: و من احسن قولا ممن دعا الی ا... و عمل صالحا،مارا به دعا یاد دار و جهد آن کن که خود را از میان اشغال بدر آوری که من نیز در این شغلم».

اما دلیل عمده تمایز سوانح با دیگر کتب هم عصرش، همان موضوع و متن کتاب است؛ عشق. همین مطلب عاملی شده تا سبک نویسنده نوعی خاص شود که نمونه‌ی آن در متقدمین و همچنین در مولفان دیگر آن دوره ملاحضه نشود

۲-۷- پاره‌ای از محورهای اعتقادی و اندیشگی احمد غزالی

۲-۷-۱- محبّت

حبّ را در فرهنگ ها این چنین معنی کرده‌اند: دوستی و محبت و عشق و نیز به معنی ظرف سفالی بزرگ مانند خُم که در آن آب بریزند، سبوی کلان (معین، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۳۳۷) و در فرهنگ اصطلاحات عرفانی به این صورت: دوستی و محبت است. در قرآن کریم کلمه‌ی «محبت» یک بار به کار رفته و نیز واژه «مودّت» هشت بار، در دو مورد از پروردگار تعبیر به «ودود» شده و هفده بار اشخاصی را که محبوب پروردگار هستند با واژه «یحّب» و بیست و سه مورد واژه «لایحبّ» آمده و بدین ترتیب واژه حب و مشتقاتش پنجاه و یک بار در کلام الهی آمده است. حبّ مفرط را عشق گویند. ذوالنون مصری در مرتبه حبّ بود که درباره‌اش گفته‌اند: هَذا حَبیب ا... ماتَ فی حُبّ ا... فَهُو قتیل ا... و در حدیث است که مَن أحبَّ شَیئاً اَکثَر ذِکرهُ. حب، گاه ممدوح است و گاه مذموم. برحسب محبوب، حب جاه و مال و مقام ظاهری مذموم است که گفته‌اند: حبَّ الدنیا رأس کلَ خطیئه (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۱۰). جنید بغدادی می‌گوید: محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگر را گوید: آی من (عطار، ۱۳۸۳، ۴۷۲). منظور آن که دوئیت اگر از میان برنخیزد، آن محبت نیست. همچنین می‌گوید: محبت، امانت خدای است. هر محبت که به عوض بود، چون عوض برخیزد، محبت برخیزد (همان، ۴۷۳).

جاحظ (م ۲۵۵ ق) در دو اثر خود، یعنی «رساله القیان» و «رساله العشق و النساء» سعی بر روشن کردن معنی دو واژه حبّ و عشق دارد. معنای این دو واژه یکی نیست. لفظ حبّ، عام است که به تمام دوستی‌ها اطلاق می‌شود، اما این دوستی را نمی‌توان عشق نامید و لَیسَ کلَّ حَبٌّ یُسمّی عِشقاً در عشق علاوه بر حبّ، باید میان طرفین هوی و شهوت و مشاکلت هم باشد

فَالعشق یترکب مِن الحُبَّ و الهَوی و المشاکلهِ و الإلفِ. بدیهی است که این هوی و شهوت میان دو جنس مخالف، یعنی زن و مرد پدیدار می‌شود (پورجوادی، ۱۳۸۷، ۲۴).

روزبهان بقلی شیرازی در شرح شطحیات، محبت را از صفات قدیم الهی می‌داند و می‌گوید: محبت اصلی، صفت قدیم است. حق بدان صفت موصوف است ازلاً و ابداً، چون حق سبحانه در کتاب خویش از ذات و صفات خویش خبر دارد، او بیان کرد که او موصوف به محبت ازلی، قال ا... تعالی یحبهم و یحبونه، نفس خود را به محبت بستود محبان را. او صاحب محبت است و به نور محبت در دل محبان تجلی کرد تا او را دوست داشته به دوستی او، واله شدند نزد او به لذت محبت، انوار محبت ایشان از محبت حق پیدا شد. در دل ایشان اگر نه محبت او بودی، خلق در حقایق محبت، کی رسیدندی؟! آن محبت قائم به ذات اوست (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴، ۲۷). همان طور که روزبهان می‌گوید، تا خداوند نخواهد و محبتش را در دل کسی قرار ندهد، هیچ کسی فقط به واسطه‌ی این که بسیار عبادت کرده است، محبوب الهی نمی‌شود. این عقیده را تقریبا تمام صوفیه پذیرفته‌اند که محبت الهی آمدنی است نه کسب کردنی.

ابن عربی در رسائل خود می‌گوید: محبت حجابی است میان محبّ و محبوب و هرگاه محبّ از محبت خالی گردد، به وصل محبوب رسد (میرآخوری، ۱۳۷۶، ۷۷). البته ابن عربی، عین همین عبارت را از جانب پروردگار و خطاب به خود در مورد عشق نیز می‌گوید: ای غوث! [منظور ابن عربی است] بر تو است که از عشق فانی گردی، زیرا که عشق حجابی میان عاشق و معشوق است (همان، ۷۸). این سخن یعنی هر چیز جز خود محبوب و معشوق، حجاب است حتی اگر عشق و محبت باشد، پس باید در این راه، از تمام موانع، چه دنیایی و چه غیره گذشت و آنچه جز معشوق و محبوب است را کنار زد.

در رساله «فوائح الجمال و فواتح الجلال» می‌خوانیم که: محبت میوه معرفت است زیرا کسی که از نعمت محبت بهره‌ور نشده باشد از محبت بهره‌ای نخواهد داشت و چنانچه پیداست، محبّت حضرت او نسبت به ما بیش از محبت ما به جناب او [خداوند] می‌باشد و شکی نیست کسی که دوستدار چیزی باشد، همواره از او یاد می‌کند و خدای سبحانه و تعالی فرموده: دروغ گفته آن کسی که مدعی محبّت من باشد و حال آن که چون شب به سرآید می‌خوابد و از من خاطر می‌کند و نشانه ویژه محبت آنست که در هر حالی که باشد، جز محبوب خویش، دیگری را نمی‌بیند و معلومی جز او ندارد (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸، ۱۳۶). آنچه در این گفتار دیده می‌شود، قرابت کلمه محبّت و عشق است. به گونه‌ای که می‌توان جای این دو واژه با یکدیگر عوض کرد که البته گاه درست‌تر نیز همین است. نزدیکی معنای این دو کلمه نزد صوفیان آن عصر، دلیلی به این نوع سخن است. وی در ادامه‌ی همین مبحث محبّت، حکایتی را ذکر می-کند:« از سمنون محبّ (مجذوب) حکایت شده هرگاه در شونیزیّه راجع به محبّت سخن می-گفت، قندیل های شونیزیّه از جذبه سخن وی بی‌اختیار شده به راست و چپ به حرکت در می-آمدند. از وی خواستند تا درباره محبّت سخنی بگوید. در پاسخ گفت: یقین ندارم در روی زمین

کسی باشد که شایستگی داشته باشد تا راجع به محبّت سخنی بگوییم. در همان حال پرنده‌ای در برابر او به زمین نشست. سمنون گفت: هر گاه شایسته‌ای برای شنیدن حقایق محبّت وجود داشته باشد، همین پرنده است. سپس سمنون با آن پرنده درباره محبّت سخن می‌گفت و آن پرنده نوک بر زمین می‌زد تا خون از منقارش فروریخته و مُرد (همان ۱۳۷).آنچه از منابع یاد شده و متون نوشته شده آشکار است، قرابت معنایی دو واژه‌ی عشق و حُبّ است. گویند برای اولین بار رابعه العدویه از این واژه (حبّ)، به صورت گسترده در معنای رابطه دوستانه با خداوند استفاده کرد. کم‌کم (حبّ) آن معنای متعالی (عشق) را گرفت.سخن روزبهان بقلی شاید بهترین تعبیر باشد در این باره: «عشق کمال محبّت است و محبّت صفت حق است. در اسم غلط مشو که عشق و محبّت یکی است. صفت اوست و قائم به ذات اوست. در آن تغییر نیست». (بقلی شیرازی، ۱۳۴۹، ۱۱۹).

کز حد چو برون شود محبّت　　　　عشقست به نزد اهل وحدت

(عربشاه یزدی، ۱۳۶۶، ۸۰).

۲-۷-۲- عشق

در ابتدا باید گفت، عده‌ای از بزرگان این امر را کاری بیهوده دانسته‌اند و اصلا بر این عقیده-اند که عشق قابل تعریف نیست و نمی‌توان آن را تعریف کرد. ابن عربی می‌گوید: هر کسی عشق را تعریف کند، آن را نشناخته و هر کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته و هر کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم، آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند (یثربی، ۱۳۶۶، ۵۶).

در عبارت همی نگنجد عشق　　　　عشق از عالم عبارت نیست

(عطار،۱۳۸۲، ۶۶).

اما در اینجا به اندازه‌ای که کارگشا می‌باشد، آن‌را تعریف می‌کنیم. در فرهنگ دهخدا، این چنین آمده: عشق را چند معناست. شگفت دوست به حسن محبوب، یا در گذشتن از حد در دوستی و آن عام است که پارسایی باشد یا در فسق یا کوری حسن از دریافت محبوب، یا مرضی است وسواسی که می‌کِشد مردم را به سوی خود جهت خلط و تسلیط فکر بر نیک پنداشتن بعضی صورت‌ها، یا مرضی است از قسم جنون که از دیدن صورت حسن پیدا می‌شود و گویند که آن را لبلاب گویند، چون بر درختی بپیچد آن را خشک کند. همین حالت عشق است بر هر دلی که طاری شود صاحبش را خشک و زرد کند و عشق را جمعیت کمالات نیز گفته‌اند (دهخدا).

تقریبا در تمام فرهنگ‌ها برای این لغت چنین معانی را آورده‌اند: شیفتگی، دلدادگی، دوستی مفرط. عشق را در اصطلاح روانشناسی یکی از تمایلات جسمانی، حسن جمال، حسن اجتماعی ،تعجب، عزت نفس و غیره. علاقه بسیار شدید و غالبا نامعقولی است که گاهی

هیجانات کدورت انگیز را باعث می‌شود و آن یکی از مظاهر مختلف تمایل اجتماعی است که غالبا جزء شهوات به حساب آید. به عقیده صوفیان، اساس و بنیاد جهان هستی بر عشق نهاده شده و جنب و جوشی که سراسر وجود را فراگرفته به همین مناسبت است. پس کمال واقعی را در عشق باید جستجو کرد (بهشتی، ۱۳۶۵، ۷۱۶).

ابن‌سینا تعریفی دقیق و منطقی از عشق دارد؛ وی در رساله العشق می‌گوید: هر یکی از موجودات حقیقتی چون خیری از خیرات دریابد به طبع خویش عاشق آن باشد. چون عشقِ نفوس حیوانی مر صورت‌های نیکو را و همچنین هر چیزی از موجودات حقیقی چون ادراک حسی یا عقلی حاصل شود او را یا راه برد راه بردنی طبیعی، سوی چیزی از چیزها که او را نافع باشد در وجود به طبع خویش عاشق آن چیز بود. خاصه که آن چیز او را مفید باشد. خاصیت وجود، چون عشق حیوان مرغزار را و عشق فرزند مر مادر را و پدر را (مشکوات، بی تا، ۲۴).آنچه ابن سینا ارائه می‌دهد، یک تعریف دقیق است از جاری شدن عشق و چگونگی وصول آن به شخص و همان طور که روش او است، از دیدگاه کاملا فلسفی و مشایی به این امر نگاه می‌کند. از همین نوع نگاه، در مروج الذهب نیز گزارشی هست که مسعودی آن را نقل می‌کند. می‌گوید در مجلسی که نزد یحیی برمکی برگزار شده، سیزده تن از علما و متکلمان مذاهب مختلف سخن از عشق به میان آورده‌اند و نتیجه آن که عشق به طور کلّی حاصل آمیختگی در روح انسان است (پاینده، ۱۳۴۷، ج ۱، ۳۷۲). همچنین آورده است: یکی از اطباء گوید: عشق طبعی است که در دل پدید آید و ماده حرص بر آن بیفزاید و چون نیرو گیرد، عاشق دستخوش هیجان و لجاجت و اصرار شود و در آرزوهای دراز فرو رود و به شیفتگی و گرفتگی خاطر و افکار مالیخولیایی و کم اشتهایی و سستی عقل و خستگی دماغ دچار شود (همان، ج ۲، ۳۷۴). که البته این تعریفی ظاهری و قشری از مفهومی گسترده است. شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ ق)نیز این حقیقت را ویژه انسان نمی‌داند و می‌گوید: عشق ویژه آدمی نیست؛ بلکه در همه موجودات از افلاک و آخشیجان و موالید سه گانه یعنی معدن و نبات و حیوان روان است (بهایی، ۱۳۵۷، ۲۶).

اما طبعاً این تعاریف و گفته ها گرچه بسیار باارزشند، جامع و کامل نیستند و همان‌طور که گفته شد، این حقیقت، قابل تعریف جامع نیست. تمامی این بیانات و سخنان بخشی از واقعیت بزرگ عشق است. در واقع پوسته بسیار نازکی است که تا شکسته نشود، به مغز و اصل مطلب پی برده نخواهد شد. در فرهنگ و اصطلاحات عرفانی آمده است عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه، مولانا گوید:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ   عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را

پیموده است، درک می‌کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست دهد که از خود بیگانه، ناآگاه می‌شود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب می‌سوزد و می‌سازد.

خواب خود بگذار امشب ای پسر   یک شبی در کوی بی خوابان گذر

بنگر آنها را که مجنون گشته‌اند   همچو پروانه به وصلش کشته‌اند

و در آن هنگام، مست عشق شده و میان خود و معشوق، واسطه‌ای نمی‌بینند و این همان عشق حقیقی است (سجادی، ۱۳۸۹، ۵۸۱).

ابن عربی نیز در این باره می‌گوید: عشق افراط در محبت است که در قرآن از آن به شدت حبّ تعبیر می‌شود. خدای بزرگ می‌فرماید: وَ الذینَ آمنوا اشدَ حُبًّ لله (بقره/ ۱۶۵) ، در جایی دیگر می‌گوید:

أدین بِدین الحُبّ انّی توَجَهتُ   وَ کائبه فَالحُبّ دینی و ایمانی

لَنا اسوةٌ فِی بَشر هِند وَ اُختِها   وَ قِیس وَ لیلی ثُمَّ فِی وَ غیلانِ

یعنی: من از مذهب عشق پیروی می‌کنم، سپاهیان عشق بر هر سو رو کنند، عشق ایمان و عقیده من است. در میان عشاق کسانی چون، هند و خواهرش و قیس و لیلی و آنگاه فی و غیلان برای ما الگویی هستند. در شرح آن گوید: من مشتاقانه و شادمانانه هربار رنج و سختی را که بر دوش من می‌نهد می‌پذیرم. هیچ مذهب و آیینی عالی‌تر و بالاتر از مذهبی نیست که پایه و اساس خود را بر عشق و شوق به معشوقی که می‌پرستم و ایمان دارم قرار داده باشد (همان، ۵۳۲). درکل، صوفیه عشق را آمدنی می‌دانند؛ همان طور که محبّت را می‌دانند. یعنی این که باید خداوند، بخواهد و آن را به دل شخص بیندازد: عشق افراط در محبّت است و آتشی که در دل عاشق حق می‌افتد وجز حق را می‌سوزاند. این عشق اثر الهی است و آمدنی است نه آموختنی. شیخ[جنید] را سوال کردند از عشق؟ شیخ ما گفت: العشق شبکه الحق (نوربخش، ۱۳۷۲، ج ۱، ۱۹۵).

با توجه به جمیع مطالبی که گفته شد، می‌توان گفت که عشق از لحاظ ظاهری و بیرونی به دوست داشتن شدید نسبت به چیزی یا کسی اطلاق می‌شود که این حالت همراه با مسائلی مانند کم خوابی، پریشانی و خیال بافی باشد و از لحاظ درونی و عرفانی، حالتی است که خداوند آن را از پس عبادات خالصانه بنده خود به او هدیه می‌دهد.

۲-۷-۲-۱- پیشینه عشق در ادب پارسی و صوفیه

تاریخ‌گذاری از مشخصاتی است که با بهره‌گیری از پژوهش‌های واژگان‌نگاری و به کمک فرهنگ‌های بسامدی تعیین می‌شود. تاریخ‌گذاری، یعنی تعیین زمان پدیداری یک واژه. این مشخصه در مجموعه واژگان زبان فارسی، متاسفانه به دلیل کمبود منابع بسامدی، چهره‌ی نمایانی ندارد. این مطلب درمورد عشق نیز صادق است. فارغ از فرهنگ‌های بسامدی، می‌دانیم که عشق ازلی است، پس همیشه کلماتی با این مفهوم وجود داشته‌اند (مشیری، ۱۳۷۶،

۱۹).اگر بخواهیم عشق را به طور کلی در ادب فارسی بررسی کنیم، باید طبیعتا به اولین اشعار و نوشته‌های بزرگان این مرز و بوم سر بزنیم. مفهوم کلی عشق در اکثر آثار از ابتدا حضور داشته و حائزاهمیت بوده است. اگر بخواهیم به ریشه‌ی مفهومِ عشقی که در قرون پنج و شش، مد نظر عرفا و متصوفه بود پی ببریم، باید به سراغ نوشته‌های ترجمه شده از یونانی و مخصوصا آثار افلاطون برویم. اما اگر مقصد ما عشق و مفهوم آن در قرون اولیه ادب فارسی (قرن چهار و پنج) است، می‌توان به قصاید عربی و نسیب‌های آن پرداخت. نسیب‌هایی که در آغاز قصاید قرار داشت، اولین جایگاه بیان عشق در ادب فارسی بوده که بعدها تبدیل به غزل عاشقانه شد. قرن های بعد با رواج تصوف و استفاده مشایخ صوفیه از شعر برای گسترش و رساندن هرچه بهتر آموزه‌ها و تعالیم خود به مریدان و البته عموم مردم که مخاطب ایشان بودند، این نوع مطلب وارد شعر صوفیه شد. البته اصطلاحات و مضامین ایشان اندکی متفاوت بود ولی گاه هیچ تمایزی نمی‌توان برای آن قائل شد. این جریان فقط در نظم باقی نماند و پا به پای آن در نثر نیز پیش رفت. یکی از آثار یونانی ترجمه شده که تاثیر بسیاری در نوع تفکرات صوفیان نهاد، رساله ضیافت از افلاطون است. این رساله در باب عشق است (صبور، ۱۳۴۹، ۶۹).

آنچه متصوفه در باب عشق از افلاطون یا تفکرات دیگر گرفتند مانند دانه‌ای بود که به زحمت و تجربه خویش آن را بَدَل به درخت تنومندی کردند که میوه و ثمره‌اش را در قرون هفتم و هشتم و نهم در آثار بزرگانی چون عطار، مولانا، حافظ و سعدی مشاهده می‌کنیم. مطلبی که تقریبا تمام محققان درمورد آن اتفاق نظر دارند این است که مکتب عشق در واقع بزرگترین و پر رونق‌ترین مکتب در ادب فارسی است. احمد غزالی نیز یکی از برزگترین شخصیت‌های تاثیرگذار این مکتب است که با گفته‌ها و آثارش، شاگردانی را تربیت کرد که همگی صاحب نظران این عرصه شدند. این مکتب را می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد. یکی عشق‌هایی که در آثار (نظم و نثر) صوفیانه دیده می‌شود و دیگر عشق‌هایی که در غیر این آثار هست. گروه اول از حجم و گاهی از تعالی بیشتری نیز برخوردارند.

اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، واژه عشق به شعر صوفیانه وارد شد. البته چگونگی ورود این اشعار (عاشقانه) و تاریخ دقیق آن بر ما پوشیده است. محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید، حکایتی ذکر کرده و طی آن شعری را از زبان ابوسعید بیان می‌کند که وی(ابوسعید) درزمان کودکی در خانقاه شنیده بوده است:

این عشق بلی عطای درویشان است   خود کشتنشان ولایت ایشان است

دینار و درم نه رتبت مردان است   جان کرده فدا، کار جوانمردان است

(محمدبن منور، ۱۳۸۱،ج۱: ۹۷).

البته در صحت این روایت تردید بسیاری است. همچنین اشعاری عاشقانه به دو تن از صوفیان قرن پنجم نسبت داده شده است. یکی محمد بن عبد ا... بن باکویه (باباکوهی) (م حدود ۴۳۰-

۴۲۰ ق) است که علامه قزوینی این مطلب را رد می‌کند و تاریخ این اشعار را مقدم بر قرن نهم و دهم   نمی‌داند. همچنین در اثری به نام « الستین الجامع للطائف البساتین املاء» ابوبکر احمد زید طوسی، اشعار عاشقانه‌ای نقل شده است که این اثر قرابت‌هایی با بحرالحقیقه احمد غزالی است. اما قدیمی‌ترین منبعی که بطور گسترده از این اشعار استفاده کرده است و سندیت دارد،کتاب سوانح احمد غزالی است. در این کتاب بیش از صد بیت شعر وجود دارد که اکثریت آن را ابیات عاشقانه تشکیل می‌دهد که یا از خود غزالی است ویا از شاعران صوفی قرن پنجم. رباعیات و دوبیتی‌های صوفیان قرن پنجم، نخستین تجربه‌های شاعرانه صوفیان پارسی زبان است. در واقع پیدایش زبان شعر عاشقانه- صوفیانه پارسی حاصل پیوندی است که میان تصوف و شعر عاشقانه و غیرصوفیانه پارسی ایجاد شد. آنچه دقیقا موجب ایجاد چنین پیوندی شد، پذیرفتن لفظ عشق و مشتقات آن و الفاظ و مفاهیم مربوط به آن در تصوف بود. در نتیجه‌ی این پیوند، زبان شعر عاشقانه‌ی پارسی به صورت یک زبان دینی و مقدس در آمد (همان، ۹۷).

۲-۷-۲-۲- عشق از دیدگاه غزالی

در ابتدا به احادیثی از پیامبر(ص) اشاره می‌کنیم که ریسمان تمسّک صوفیان عاشق برای رهایی از سخنان عیب‌جویان قشری بود. ابن داوود اصفهانی در کتاب الزّهرة حدیثی روایت می- کند از پیامبر(ص) با ذکر سلسله سند که برخی از صوفیان نیز به آن استناد کرده‌اند. وی می- گوید: قال ابوبکر بن داوود و حدثنی ابی قال حدثنا سوید بن معید الحدثانی قال، مَن عَشِقَ، فَعَفَّ فکتَمَه فَمات، فَهو شهید (داوود اصفهانی، ۱۹۳۳، ۶۶). همچنین روزبهان بقلی نیز در کتاب عبهرالعاشقین حدیثی از پیغمبر(ص) روایت می‌کند که در آن جواز عشق صادر شده است: قَد رُویَ عن النبی(ص)، انه قال: یقولُ ا... تَعالی عزَّوجَل: الغالب علی قَلب عبدی الاشتغال بی جَعَلت شهوة عبدی فی مسألتی و مُناجاتی فَاذا کان عَبدی کَذلک، عشقنی و عشقته و اذا کانَ عبدی کذلک و ارادَ عبدی ان یسهو عنی، حلت بینی و بین السهو عنّی، اولئک اولیایی حَقّاً، اولئک الابدال، اولئک الذین اذا اردت اهل الارض بعقوبه درئتها عنهم من اجلهم (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، ۱۸). این احادیث و روایاتی دیگر مانند: قال قریش: اِنَّ محمداً قد عَشَق رَبُه (همان) و همچنین تفاسیر عرفانی از قرآن کریم که صوفیانی مانند حلاج، جنبد، بایزید، خرقانی، محاسبی و ... انجام می‌دادند، باعث رشد و محکم شدن مسئله حساس عشق در میان صوفیان و عامه‌ی مردم می‌گردید و افکار عمومی را آماده دریافت سخنان دیگر صوفیان که از پس این بزرگان آمدند، می‌کرد.

در ارتباط با عشق و محبت الهی، سه گروه کلی وجود دارد: اول: آنان که متمسک به ظاهر شریعت‌اند و از عالم کشف و ذوق بیخبر هستند. اینان پیوند روحی عاشقانه میان عبد و حق را انکار می‌کنند. کاربرد کلمه عشق را به کلی رد می‌کنند. دوم: تصوف گرایان شریعت مدارند. اینان بزرگترین کتاب‌های نظری را درباره تصوف نوشته‌اند و کوشیده‌اند تا میان شریعت و

طریقت پیوند و الفت برقرار کنند. اینان با آن که نظریه گروه اول را در باب محبّت، گاه از روی توافق نقل می‌کنند، اما منکر محبت میان خالق و مخلوق نمی‌شوند و اقوال متعدد صوفیان را نیز نقل و به شرح و بسط آن می‌پردازند. با این همه از کاربرد کلمه عشق یا پرهیز می‌کنند و یا اگربه آن اشاره می‌کنند، در جهت رد آن است. به خصوص به دلیل بار شدید عاطفی و افراطی آن. سوم: صوفیان اهل ذوق و کشف و اشراق‌اند که از طریق تجربه‌های روحی و یافته‌های عملی و لحظه‌های گسستن از من تجربی را تجربه کرده‌اند و سخن از دیده‌ها می‌گویند نه از شنیده‌ها. برای آنان خواه عشق با همان بار شدید و پرشور عاطفی‌اش معنی دارد. چه آن زمان که از روی احتیاط کلمه محبت و حبّ را برزبان می‌آورند و چه زمانی که بی‌پروا از عشق سخن می‌گویند. کسانی چون رابعه عدوّیه، معروف کرخی، سری سقطی، جنید بغدادی، حلاج، خرقانی، عین القضات، بایزید، احمد غزالی، سنایی، عطار، مولانا و بسیاری دیگر، حتی آن گاه که از محبت می‌گویند، منظورشان عشق است که مبتنی بر تجربه‌های روحانی شخصی که شهود زیبایی و جلوه های جمال حق در ضمن آن تجربه‌ها، انگیزه پدید آمدن و متمکن شدن آن در روح و جان آنانست برای بیان این حالت شدید عاطفی، کلمه عشق مناسب‌تر از محبت است (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ۲۰). مهم‌ترین خصوصیّت تصوف احمد غزالی، عشق است. البته سابقه تصوف عاشقانه پیشتر از احمد است. اما تعبیر غزالی از عشق، متفاوت است. مقصود او از عشق، نه عشق انسان است با خداوند و نه عشق خداست با انسان، او می‌خواهد از مطلق عشق سخن بگوید و از مراتب عاشقی و معشوقی به طور مطلق بحث کند. یعنی خواه عاشق انسان باشد یا ابلیس یا خدا و خواه معشوق خدا باشد یا انسان. این تعبیر پیش از غزالی، حتی در آثار معاصران او، از جمله برادرش، ابوحامد دیده نشده است و احمد غزالی نخستین کسی است که چنین نظریه ای را در تصوف بیان کرده است (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۴۲) از ارکان عرفان غزالی، مساله تنزیه عشق از وجود است و لازمه بازگشت روح به مبدا برای این که روح به کمال رسد، باید دست از وجود عاشقی خویش بشوید و سرانجام وجود معشوقی نیز در ذات عشق محو افتد، چه عاشق و معشوق، هر دو غیراند (همان، ۱۰۳).

احمد غزالی وام‌دار نظریات حلاج در باب عشق است ولی نه به طور کامل. نظریه عشق یا محبّت ذاتی حلاج و دیلمی تفاوتی با قول حکمای قدیم یونان دارد و آن این است که در یکی عشق صفتی است که عین ذات است و در دیگری حقیقتی است که ابداع شده است یا از خود مبدع یا از نور عقل. این نظریه (عشق ذاتی) به گونه‌ای که حلاج بیان کرده است، قبلا در تصوف اظهار نشده است. دیلمی که نقل کننده این گزارش است، سر نخی به ما می‌دهد. چنان که بلافاصله پس از نقل قول حلاج و اشاره به تفاوت نظر او با نظر حکمای قدیم می‌نویسد: از فیلسوفی درباره آغاز عشق سوال کردند و من در مجلس حاضر بودم و او در پاسخ گفت: اولین کسی که عشق ورزید، باری تعالی بود. او به خود عشق ورزید چه جز او کسی نبود. او از بهر خود به جمال و جلال خود و به جمیع صفات به خود تجلی کرد و به خود عشق ورزید (دیلمی،

۱۹۶۲، ۲۸). این همان نظریه عشق ذاتی است. این نقل قول، ریشه تاریخی عشق حلاج را به ما نشان می‌دهد، غزالی نخستین کسی است که عشق حلاجی را بسط داده و کتابی درباره اوصاف این عشق و نسبت آن با روح و روانشناسی عاشق و صفات معشوق تصنیف کرده است. او به عشق به عنوان افراط یا شدت محبت نگاه نمی‌کند. بلکه مانند حلاج و ابن سینا، عشق را صفت الهی می‌داند که عین ذات است. سخن غزالی در سوانح با نزول عشق به عالم موجودات و نسبت میان عشق و روحی و عاشق شدن روح به حسن معشوق آغاز می‌شود و با شرح حالات عاشق، اوصاف معشوق ادامه می‌یابد. گاهی نیز به حقیقت عشق اشاره می‌کند. مثلا عشق مرغ ازل است. وی در همین اثر (سوانح) تمام ملاحظاتی را که صوفیان پیشین در مورد لفظ عشق داشته‌اند کنار گذاشته و همه جنبه‌های منفی را از این لفظ و معنی آن دور ساخته است. بدین ترتیب عشق را در ادبیات صوفیانه و عرفانی زبان فارسی، اعم از نظم و نثر به صورت یک حقیقت باشکوه آسمانی درآورده است (پورجوادی، ۱۳۸۷، ۸۷).

نظریه عشق ازلی و همراه با آن موضوع میثاق یا عهد الست و تجلی حق به صورت معشوق و نظر ارواح به این صورت و عشقی که بر دل‌ها پدید آمد فی‌الجمله وارد شعر عاشقانه- صوفیانه زبان فارسی شد. در واقع این نظریه به صورتی که احمد غزالی آن را مطرح کرده است، خود یکی از ارکان مابعد الطبیعه شعر عاشقانه- صوفیانه زبان فارسی است و شعرای صوفی مشرب و عارف نیز سابقه عشق خود را به پیش از ورود به این عالم رسانده و خود را از ازل عاشق دانسته‌اند. مثلا وقتی غزالی می‌گوید:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما   روشن ز شراب وصل دائم شب ما

زان می که حرام نیست در مذهب ما   تا باز عدم خشک نبینی لب ما

اشاره او به عشق ازلی است (همان، ۲۲۳).البته به طور قطع، این قدیم، قدیم ذاتی نیست بلکه قدیم زمانی است مانند روح. چرا که تنها حضرت حق و ذات وی قدیم ذاتی‌اند. عقیده به محبّت و عشق ازلی ظاهرا در قرن سوم در تصوف به وجود آمده و اولین کسانی که دراین باره سخن گفته‌اند مشایخی مانند: جنید بغدادی و حسین حلاج بوده‌اند. با وجود این که این دو عارف سابقه‌ی عشق انسان را به روز میثاق رسانده‌اند، اما تعبیر عشق ازلی را در این مورد به کار نبرده اند. ازلی بودن محبت وعشق از این لحاظ است که میثاق [الست بربکم؟ قالوا بلی] رویدادی ازلی است. حلاج عشق را یکی از صفات ذات حق می‌داند و لذا آن را قدیم می‌خواند پس ازلیت عشق به طور کلی به معنای حادث نبودن آن است. این عقاید با همه اهمیتی که دارد مورد استقبال عموم صوفیه واقع نشد. ولی از اواسط قرن پنجم به بعد، مشایخی که بر عشق تاکید می‌کردند، به خصوص مشایخ خراسان، این عقاید را بار دیگر و به صورت برجسته‌تر در آثار خود مطرح کردند. از آن جمله احمد غزالی است. وی در جایی از کتاب سوانح، عشق را مرغ ازل می‌خواند و در جایی دیگر از میثاق به عنوان رویدادی ازلی یاد می‌کند و می‌گوید: « بارگاه عشق، ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الست بربکم، آنجا بار نهاده است»و

همچنین است در آثار عین القضات (همان، ۲۲۰). نظریه دیگری نیز وجود دارد و آن عشق کیهانی است. عشق کیهانی عشقی کلی است. عشق انسان به پروردگار نیز جزیی از آن است. در این عشق نه تنها نسبت انسان؛ بلکه نسبت همه موجودات با خداوند عالم، چه موجودات زمینی و چه موجودات آسمانی، چه موجودات دنیوی و چه اخروی و بهشتی در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر عشق کیهانی تا حدود زیادی به مسائل ما فی الطبیعه به خصوص حقیقت و ذات موجودات طبیعی و زنده به طور کلی مربوط می‌شود و لذا موضوع عشق از صورت دینی و عرفانی محض خارج گشته و به صورت فلسفی در می‌آید. نظریه عشق کیهانی، نظریه‌ای است که در قرن پنجم بین فلاسفه و حکما شایع شده بود و صوفیه نیز خود به این موضوع اذعان کردند (همان، ۲۴۲).

این نظریه به گونه ای که ابوعلی سینا شرح داده است، دارای دو رکن اصلی است: یکی همگانی بودن عشق و درجات و مراتب آن در موجودات مختلف و دوم تجلی حق تعالی در سراسر عالم و قبول تجلی از طرف موجودات مختلف. موضوع اول ناظر به عاشق و احوال اوست و موضوع دوم ناظر به تجلی خیر یا حسن و جمال معشوق در عالم است. همین تجلی است که باعث پدید آمدن عشق در موجودات می‌گردد. عقیده احمد غزالی در مورد عشق کیهانی، تا حدودی مبهم است. وی اساسا با عشق میان انسان و پروردگار سروکار دارد. نظریه او درباره عشق ازلی و موضوع میثاق عهد الست ناظر به نسبت انسان و خداوند است. در آغاز کتاب سوانح، وقتی غزالی می‌خواهد از عاشق و معشوق سخن بگوید، ابتدا از روح و آمیزش آن با عشق یاد می کند. در مساله عشق کیهانی ما با موجودات مختلف در عالم سروکار داریم ولی غزالی با این موجودات و به طور کلی با مسائل مافی الطبیعه و جهان شناسی، چندان کاری ندارد. فقط در یک فصل سوانح است که به نظر می‌رسد نویسنده به یکی از دو رکن نظریه عشق کیهانی اشاره کرده است«سرّ روی هر چیزی نقطه پیوند اوست و آیتی در صنع متوالی است و حسن، نشان صنع است و سرّ روی، آن روی است که روی در او دارد و تا آن سرّ روی نبیند هرگز آیت حسن نبیند. آن روی جمال و یبقی وجه ربک است» (فصل ۱۳). اشاره احمد غزالی در اینجا به مسئله تجلی است. التبه وی لفظ تجلی و یا الفاظ دیگری را که ابن سینا و فلاسفه‌ی دیگر به کار می‌برند، استعمال نکرده است. تعبیرات غزالی صوفیانه و شاعرانه است و اصطلاحات او جنبه دینی و قرآنی دارد. عالم ممکنات در اینجا (عالم) صنع خوانده شده و به جای خیر و کمال از الفاظ حُسن و جمال استفاده شده است. حتما فرشتگان نیز عاشق نیستند. لازمه عاشقی درد و رنج و تحمل بلا و سرانجام، فناست. در حالی که فرشتگان فنا ناپذیرند. در میان مخلوقات غیر انسان، فقط ابلیس است که از عاشقی نصیبی برده است (پورجوادی، ۱۳۸۷، ۲۴۸).

احمد غزالی مهم ترین صوفی است که نظریه نوژگانی را اختیار نموده است. ابوالفتح نوژگانی [النوشجانی] فیلسوفی نوافلاطونی است. نوژگانی میان هوی و محبت و عشق فرق می‌گذارد و

آنها را به ترتیب به طبیعت، نفس و عقل نسبت می‌دهد: الهوی من عوارض الطبیعه و الحبّ من علائق النفس و العشق من محاسن العقل. نوژگانی الفاظ طبیعت و نفس و عقل را به معنای نوافلاطونی به کار می‌برد. مراد او از عقل، صادر اول در نظام فلسفی افلوطین است که در یونانی به آن «نوس» گویند. شیخ شهید، شهاب الدین سهروردی (م ۵۸۷ ق) در رساله «فی حقیقه العشق» عشق را با عقل مرتبط دانسته است. در زبان سهروردی نیز، عقل به همین معنایی که در نزد نوژگانی است به کار رفته است. این عقل، که اولین مخلوق خداوند است، گوهری تابناک است که مصدر عشق است. مراد نوژگانی از نفس، اقنومی است که از عقل صادر شده و بدان «پسوخه» گویند. پس از آن طبیعت است که از نفس پدید آمده است و با عالم مادی فرق دارد. از آنجا که عقل که صادر اول است، برتر از نفوس و طبیعت است. پس عشق هم که از محاسن عقل است از هوی و محبت برتر است. همین طور محبت از علایق نفس است از هوی که از عوارض طبیعت است، برتر است (پورجوادی، ۱۳۸۷، ۷۷). غزالی در ابتدای سوانح درباره‌ی پدید آمدن روح و عشق و همسفر شدن این دو سخن می‌گوید. مراد او از روح، در اینجا، روح اعظم است که همان صادر اول در نظام نوافلاطونی یعنی عقل کلی است. وی در کتاب سوانح جان را مترادف روح به کار برده و نسبت آن را با عشق چنین بیان می‌کند: «بارگاه عشق ایوان جان است». غزالی، محبت وهوی را به همان معنای عشق به کار می‌برد و از این جهت، رای او با رای نوژگانی فرق دارد. در نگاه وی عشق یک واحد بیش نیست، یعنی، چیزی به نام عشق مجازی و حقیقی وجود ندارد. عشق یک حقیقت است که از جانب خداوند صادر می شود. شیخ محمود شبستری در کتاب حق الیقین در این باره می‌گوید: عشق مجازی که از افراط محبّت است جز از حُسنی که در مظهر انسانی است، صورت نبندد که آیینه دل جز به صورت حسن تام مستغرق نگردد و همین عشق بود که از غلبه صورت معشوق مجازی و یقین او را بسوزاند و بی مزاحمت حُجُب اغیار، خود به خود عشق بازی کند و آنگاه (این عشق را) حقیقی گویند (شبستری، ۱۳۵۴، ۲۸).

۲-۷-۳- جمال پرستی

حُسن در زبان عربی به معنای «زیبایی» و «نکویی» آمده و حَسَن یعنی زیبا «الحَسناء» به معنی زن زیبا می باشد. «الحُسنی» اسم تفضیل مونث، یعنی زنِ زیباتر است؛ به معنی عاقبت به خیری و مطلق زیبایی نیز استفاده شده است.

زیبایی شناسی (Esthetics) که در عربی «علم الجمال»، گفته می‌شود، نظام و دیدگاهی فلسفی است که درباره معنی و تعریف زیبایی، خاستگاه و چگونگی پیدایش تصورها و تصدیق-های مختلف درباره‌ی زیبایی، ذهنی یا عینی بودن آن، فلسفه‌ی زیبایی و فلسفه‌ی هنر در تاریخ تمدن بشر و بالاخره نقش و ارتباط شناخت زیبایی با هنر و دیگر دستاوردهای ذوقی نیز گفتگو می‌کند (افراسیاب پور، ۱۳۸۰، ۱۷). اولین نظریه پرداز مکتب جمال و زیبایی، افلاطون (م ۴۲۹

ق. م) است. تقسیم بندی زیبایی، به محسوس و معقول از او آغاز می‌شود و او به نوعی صاحب این مکتب است. تعاریف زیبایی را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: یک عده در تعریف زیبایی به شعری زیبا و جملاتی دل انگیر و خیال آفرین و گاهی آرمانی یا تجربی اکتفا کرده‌اند؛ اما دسته‌ی دوم بر مبنای فلسفه‌ای خاص به تعریفی منطقی پرداخته‌اند. افلاطون می‌گوید:«روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود به این دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق، یعنی «خیر و نیکی»را بی‌پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون زیبایی ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند، از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده، یاد می‌کند. غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را بر می‌دارد و فریفته جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است، می‌خواهد به سوی او پرواز کند» (فروغی، ۱۳۸۵، ۴۰-۳۹). درباره‌ی سابقه‌ی این مکتب، نمی-توان به طور قطع نظر داد؛ البته اروپاییان مبداء همه پیشرفت‌ها و تمدن‌های باستان را در یونان می‌بینند و این امر را نیز به آنجا و فلاسفه آن دیار نسبت می‌دهند. اما واقع امر این است که زیبایی شناسی مخصوص قوم و تمدن خاصی نیست، چرا که انسان به طور فطری به آن سمت میل دارد و این حرکت یعنی میل و خواهش درونی انسان به زیبایی در تمام تمدن‌های باستانی حضور داشته است. در فرهنگ ایران باستان و آیین مهری و زرتشتی، شاهد گرایش همه جانبه به سوی زیبایی هستیم که حتی الهه زیبایی نیز، در میان الهه‌های ایشان دیده می‌شود. در آیین مهر، زیبایی شناسی خاصی وجود داشته که نور و روشنایی سرچشمه‌ی همه‌ی زیبایی‌ها تلقی گردیده و این نتیجه گرفته می‌شود که زیبایی، از زیبایی، زاده می‌گردد (افراسیاب پور، ۱۳۸۰، ۳۸).

این مکتب در تمام ادیان و تمدن‌ها به گونه‌ای راه خود را باز کرده است و از جایگاهی ویژه برخوردار شده است. در تمدن بزرگ اسلامی نیز از همان ابتدا؛ یعنی در آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر و سخنان بزرگان، شاهد ظهور و بروز آن هستیم. یکی از مهم ترین این آیات که می توان تمام زیبایی‌ها را در ذیل آن قرار داد، آیه «۱۸۰، اعراف» است: «و لله الأسمَاءُ الْحُسنی فادعوه بها...» البته نام‌های خداوند «۱۱۰۰» عدد است که اسماء العظمی «۱۰۰۱»، اسماء الحسنی «۹۹» اسم است. سنایی در حدیقه می گوید:

نام‌های بزرگ و محترمت	رهبر جود و نعمت و کرمت
هر یک افزون ز عرش و فرش و ملک	کان هزار و یک است و صد کم یک

(سنایی،۱۳۵۹، ۶۰)

در تفسیر این آیه (۱۸۰، اعراف) می‌توان چنین گفت: نام‌های زیبا برای خداست، یعنی هر آنچه که زیباست؛ زیبایی مطلق از آن اوست. در آیه «۲۴» سوره حشر آمده: (هُوَ اللّهُ الْخَلِقُ الْبَارِئُ الْمُصوِّرُ لَهُ الأسمَاءُ الْحُسنی یُسبِّحُ لَهُ مَا فی السمَوَتِ وَ الأرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیزُ الحکِیمُ) که نام‌های زیبا از آن خداست چرا که او لایق‌ترین به این نسبت است. هر چه نام زیبا و صفت نیکوست، متعلق به خداوند است و اگر به انتهای آیه دقت شود، خداوند فقط خود را به زیبایی معرفی

نمی‌کند، بلکه او از بنده‌هایش می‌خواهد که به سمت این زیبایی بروند و وی را با نام های زیبا بخوانند، یعنی علم پیدا کنند. علم از لحاظی به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱- علم الیقین؛ یعنی این که درباره مطلبی، چیزی بدانیم؛ مثلا، همین زیبایی؛ بدانیم که زیبایی چیست و به چه چیز زیبا می‌گویند. ۲- عین الیقین، که مرحله‌ای بالاتر است؛ بدان معنی که شیء یا شخص زیبا را که تعریفش را دانسته‌ایم، ببینیم. ۳- حق الیقین مرحله والاتر و اعلی‌تر است؛ یعنی این که تبدیل شدن به زیبایی. خداوند در این آیه انسان را به این مرحله دعوت می‌کند. در میان احادیثی که ازپیامبر نقل شده است، این حدیث: «اِنَّ ا... جمیل و یَحبُ الجمال»، معروف‌ترین و پربسامدترین است .روزبهان بقلی نیز در عبهر العاشقین، حدیثی دیگر را نقل می‌کند که «رأیت رَبّی فی اَحسن صوره» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، ۹۲). همچنین در دعای سحر می‌خوانیم که : اللهمَّ انی اسئلُکَ من جَمالکَ بأجمله و کل جَمالک جَمیل». این دعا که از امام محمد باقر (ع) روایت شده است، دارای تفاسیر بسیاری است. امام خمینی(ره) در تفسیرش می‌گوید:«هر قدر وجود قوی‌تر باشد، زیبایی‌اش تمام‌تر و زیباتر خواهد بود و وجود هر چه خالص‌تر، زیباتر است. هرچه زیبایی و جمال نور هست، همه از اوست و نزد اوست. او همه زیبایی است و همه‌اش زیبایی است و هر چه جمال و کمال است، تعلق به حق تعالی دارد. پس او تعادل حقیقت زیبایی است. بدون آن که شائبه ظلمتی در او باشد (امام خمینی، ۱۳۸۶، ۳۹). همچنین خداوند می‌فرماید که :«فَأینما تولوا فَثَم وجه ا...»؛ یعنی به هر سو رو کنید، خدا آنجاست.

حال از این مطلب دو نکته برداشت می‌شود: یکی این که خداوند زیباست، دوم این که هر سو رو کنیم، خداوند آنجاست. نتیجه این که تمام آفریده‌های خداوند زیبا هستند. خداوند در ضمن این آیات به انسان اصالت داده؛ یعنی انسان را والاترین موجود در درک زیبایی معرفی نموده است (افراسیاب پور، ۱۳۸۰، ۷۲).

در انتهای رساله‌ی «مهمانی» افلاطون آنجا که سخن سقراط رو به پایان است، این جملات را بیان کرده و بحث را چنین نتیجه گیری می‌کند: «زندگی که لایق شأن آدمی است؛ یعنی زندگی با سعادتی که در آن به مشاهده زیبایی مطلق مشغول باشی. اگر گوشه‌ای از این زیبایی به تو رخ نماید، از همه مال و مکنت و زیبایی‌هایی که اکنون از تو دل می‌برند، دل بر می‌کنی و از آب و نان غافل می‌شوی تا فرصت استغراق در این تماشا را داشته باشی. کاش ما را دیده حقیقت بین می‌بود تا به دیدن این زیبایی موفق می‌شدیم. صفا و خلوص این زیبایی بی نظیر است و از آلودگی‌های جسم و رنگ‌ها و بیهودگی‌های جهان فانی مبرّاست» (افلاطون، ۱۳۶۱، ۳۳۸).

«جمال پرستی» مکتبی است که نامش، اندکی با عملِ عاملانش متفاوت است؛ یعنی در نام این مکتب (جمال پرستی)، اندکی معنی شرک گونه وجود دارد، اما واقعِ امر این است که منظور از جمال پرستی، نه جمال زیبا رویان زمینی، که جمال حق تعالی است که در مخلوقات منعکس شده است. چون انسان نمی‌تواند جمال حق را مشاهده کند. خداوند «لَن

تَرَانِی»(اعراف، ۱۴۳) را به حضرت موسی(ع) از این رو گفت.لاجرم صوفی به این مخلوقات نگاه می‌کند، چرا که انسان خودبه خود، به سمت زیبایی میل دارد و همان طور که گفته شد، این یک مسئله فطری است؛ و چه زیبایی بهتر از جلوه‌های پروردگار!؟

۲-۷-۳-۱- جمال پرستی صوفیه

در ابتدا شرح و ریشه کلمه صوفی را که علامه همایی در مقدمه مصالح الهدایه نوشته‌اند به اختصار بیان می‌کنیم. ابوالقاسم قشیری در رساله‌ی قشیریه چهار عقیده برای اشتقاق کلمه صوفی ذکر می‌کند و هیچ کدام را نمی‌پسندد و می‌گوید، ظاهر آنست که این کلمه اشتقاق عربی ندارد؛ به منزله لقبی است که به طایفه و فرقه مخصوص اختصاص یافته است. در مقدمه‌ی ابن‌خلدون، اشتقاق صوفی را از کلمه «صوف» به معنی پشم به مناسبت پشمینه پوشی طایفه صوفیه ترجیح داده است. ابوالحسن هجویری صاحب کشف المحجوب نیز عقیده ای مانند قشیری دارد. ابوریحان بیرونی، مانند قشیری معتقد است که صوفی اشتقاق عربی ندارد و برای آن ریشه یونانی (سوف: Soph) به معنی حکمت و دانش، بیان می‌کند که البته این سخن بعید به نظر می‌رسد؛ چرا که اگر چنین اقتباسی شده بود، در کتب لغت عربی در جزء لغات دخیله ضبط می‌گردید. عده‌ای دیگر نیز این کلمه را مشتق از (صُفّه)، به مناسبت احوال صوفیه به اهل (صُفّه)، یعنی زهّاد و عُبّاد صدر اسلام دانسته‌اند. این اشتقاق نیز اشتباه است؛ چرا که در نسبت به «صفّه»، (صُفّی) گفته می‌شود نه صوفی. دیگر این که گفته‌اند مشتق از ماده (صفا) و (صفوت) باشد که این وجه نیز به دلایل صرفی و نحویی عربی، خالی از اشکال نیست و نیز گفته‌اند، از جمله اشتقاق این کلمه از (صوفانه) به معنی گیاه کوتاه ناچیز مشتق است، به مناسبت تذلّل و تواضع صوفی.

اما مشهورترین و صحیح‌ترین اقوال در اشتقاق کلمه صوفی آنست که منسوب به (صوف) به معنی پشم باشد؛ به مناسبت پشمینه پوشی که مرسوم صوفیان بوده (کاشانی، ۱۳۸۸، ۷۶-۶۳ به اختصار). اولین عاملی که موجب شد صوفیان به عشق طبیعی توجه کنند، این مسئله بود که عشق و جمال معشوق زمینی را نردبانی دانستند برای رسیدن به عشق الهی «عشق الانسان، سُلّم عشق الرحمن» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، ۲۴). در واقع این عقیده حاصل اتفاقات میان عشاق بود، چه این که عاشقانی بودند که در ابتدا سخت عاشق زن یا مردی شده و پس از چندی عشق ایشان تبدیل به محبت الهی می‌گشت. از بزرگترین ایشان که در قرآن نیز از آن به عنوان «احسن القصص» یاد می‌شود، داستان یوسف (ع) و زلیخا است. زلیخا، به شدت درگیر عشق یوسف گشته بود و در این عشق جفاها دید که البته انتهای آن وصال به محبوب حقیقی شد. نمونه دیگری که می‌توان مثال زد، روایتی است که درباره فُضیل عیاض و نحوه تحول او ذکر کرده‌اند. عطار در تذکره الاولیا می‌گوید: « و در ابتدا بر زنی عاشق بود، هرچه از راه زدن به دست آوردی برِ او آوردی. و گاه و بیگاه بر دیوارها می‌شدی بر هوس عشق آن زن و می‌گریست.

یک شب کاروانی می‌گذشت؛ در میان کاروان یکی قرآن می‌خواند. این آیت بر گوش فضیل رسید: «أَلَمْ یَأْنِ لِلَّذِینَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا یَكُونُوا كَالَّذِینَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَیْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِیرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید/ ۱۶)،(آیا وقت آن نیامد که این دل خفته ی شما بیدار گردد؟...)تیری بود که برجان او آمد چنان آیت به مبارزه‌ی فضیل بیرون آمد و گفت: ای فضیل،تا کی تو راهزنی؟ گاهِ آن آمد که ما نیز راهِ تو بزنیم»(عطار،۱۳۸۳، ۱۴۵). اما این مسئله فقط در بین صوفیان نبود. در واقع جمال پرستی، آبشخوری است که بسیاری بزرگان از آن سیراب شده‌اند. در قصه یوسف(ع)، حضرت یعقوب(ع) در واقع مانند یک جمال پرست واقعی و تمام عیار است که مبانی این مکتب را به کمال داراست. او از عشق روی و خوی یوسف، حتی چشمانش را از دست می‌دهد تا جایی که مورد سرزنش اطرافیان قرار می گیرد؛ ولی از این کارش دست بر نمی دارد.

همواره با بحث جمال پرستی، بحث دیگری نیز همراه است و آن جریان عشق مجازی و حقیقی است؛ عشق مجازی در واقع به عشق های زمینی و عشق حقیقی به عشق الهی اطلاق می شود. احمد غزالی حتی از استعمال لفظ مجازی درمورد عشق خودداری می‌کند. عشق از نظر او عشق است، خواه عاشق و معشوق خَلق باشند یا حق (پور جوادی، ۱۳۵۸، ۶۰). برای توضیح این مطلب می‌توان از نظریه تشکیک وجود در حکمت متعالیه کمک گرفت. طبق این نظریه وجود یک حقیقت واحد است که از شدت و ضعف برخوردار است و همین شدت وضعف باعث تفاوت می‌شود. در نظراحمد غزالی نیز، عشق یک حقیقت واحد است که از شدت و ضعف برخوردار است. آنجا که انسانی عاشقِ انسانی دیگر می‌شود، در واقع هنوز در همین حقیقت وجود دارد؛ اما در مرتبه نازله‌ی آن و جایی که انسانی چون پیامبر (ص) عاشق پروردگار خود می‌شود، اوج این حقیقت و نهایتِ شدت آن است.

دو اصطلاح عشق حقیقی و عشق مجازی در مقایسه با تعابیری چون «عشق طبیعی» و «عشق انسانی» از اصطلاحات متأخر صوفیه به حساب می‌آیند و در واقع متعلق به مذهب تصوف عاشقانه هستند. در آثار صوفیان قرن پنجم هم دیده نشده است. حتی در سوانح و تمهیدات هم که از نخستین آثاری است که درباره مذهب عشق به زبان عاشقانه نوشته شده، از تعابیر «عشق به خالق» و «عشق به مخلوق» استفاده می شود. علت آن، این است که اصطلاح عشق حقیقی و عشق مجازی در عصر ایشان هنوز رایج نبود (پورجوادی، ۱۳۸۷، ۱۹۰). از نظر احمد غزالی، جهان آینه جمال جانان است و زیبایی‌هایی که در آن مشحون است، جلوه و مظاهر ظاهری می‌توان جست. «دیده حسن از جمال خود بردوخته است که کمال حسن خود را در نتواند یافت الا در آینه عشق، لاجرم از این روی جمال را عاشق دربابد تا معشوق از حسن خود در آینه عشق و طلب عاشق قوت تواند خورد. این سرّی عظیم است و مفتاح بسیار اسرار است » (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۳۰).

بنابراین عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری برای عارفان مکتب عشق، مقدمه وصول به عشق الهی و وسیله لذت از جمال غیبی تلقی می‌شده است؛ نه فقط از لحاظ اخلاقی که عشق را بوته امتحان و مایه تزکیه نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار غیرپرستی می‌کند، بلکه از لحاظ تجربه ذوقی و زیبا شناخت که ادراک حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی ذوق صوفی را جلا می‌دهد و وی را مستعد می‌کند، برای ادراک لطایف حسن و جمال غیبی (زرین کوب، ۱۳۸۶، ۱۷۸). عارف کامل، همان طور که دل بر اصل حسن و تجلی آن در مجالی روحانی می‌بندد به تجلی همان حسن در مظاهر حسی نیز می‌تواند دلبستگی داشته باشد. شمس تبریزی در مقالات می‌گوید: «شاهد بجوی تا عاشق شوی و اگر عاشق تمام نشده به این شاهد، شاهدی دیگر، جمال‌ها در زیر چادر بسیار است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳، ۲۰۹). منظور از چادر، حجاب ظاهری هر چیزی است؛ یعنی اگر به واسطه‌ی اسمی از اسماء ا.... نتوانستی کامل با او [خداوند] ارتباط برقرار کنی، به اسمی دیگر چنگ بزن. جمال و وجه خداوند در همه جا بسیار است، فقط حجاب ها را کنار بزن (أینما تَولوا فثم وجه ا...). ریتر می‌گوید: «عشق مجازی سنگ محکی است برای خلوص نیت کسی که می‌خواهد عاشق صادق باشد. خداوند صوفی را دچار عشق مجازی می‌کند تا او «رسوم عشق بازی» را فرا گرفته و با شداید و مکاید آن آشکار گردد. آن وقت است که او قادر خواهد بود بلا و عنای عشق حقیقی را تحمل کند» (ریتر، ۱۳۷۹، ۶).

۲-۷-۳-۲- دیدگاه غزالی در مورد جمال پرستی

احمد غزالی در کتاب «بحر المحبه فی اسرار المودة» که در تفسیر سوره یوسف (ع) است، نظر کردن بر روی نیکو را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی از روی شهوت و دیگری از روی عبرت؛ در حالی که نظر کردن برخوبرویان از روی شهوت گناه است، همین نظر از روی عبرت، عبادت محسوب می‌شود. این مطلب مبتنی بر این حدیث نبوی است: «النَّظَر بالعبرة الی وجوه الحسان عباده» و «مَن نَظر الی وجه حُسن بِالشهوت کتب علیه اَربَعون اَلفَ ذَنبِ»، پس نظر کردن به خوبرویان، خود نه ثواب است و نه گناه؛ بلکه این احکام بستگی به نیت شخص دارد (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۶۰-۵۹).در واقع، کلٌّ الاعمال بالنیّات.

ابن جوزی که از مخالفان سر سخت این مکتب است، در ردّ این عقیده، حکایاتی را در کتاب تلبیس ابلیس خود می‌آورد که گاه باورکردن این حکایات در خوش بینانه‌ترین حالت هم غیرممکن است، مانند این حکایت: «و نیز آورده‌اند که جمعی از صوفیان بر احمد غزالی وارد شدند، پسری نزد او بود و گُلی، گاه به گل می‌نگریست و گاه به پسر، آن جمع وقتی نشستند، یکی‌شان گفت: شاید ما شما را مکدّر کرده‌ایم. احمد غزالی گفت: آری، و ا... . همگی از آن کلام وجد نمودند و با هم صیحه کشیدند» (ابن جوزی، ۱۳۸۹، ۱۹۵).

باید گفت متاسفانه، کلام از این سبک‌تر و بی‌ریشه و استدلال‌تر موجود نیست. اگر کمی در این گونه روایات دقت شود که کم هم نیستند، همگی مانند هم ذکر شده‌اند. با اندک تفاوتی عین همین روایت را برای ابوالحسین نوری، یوسف بن حسین و روزبهان بقلی نیز آورده‌اند. در واقع کسانی که قصد تخریب این مکتب و بزرگان آن را داشته‌اند، حتی به خود زحمت ساختن دروغی تازه را نیز نمی داده‌اند.

روزبهان بقلی روایت می‌کند: «یوسف بن حسین رازی –رحمه ا... علیه- گوید که روزی در مجلس ذوالنون به مصر حاضر بودم و آن جا هفتاد هزار خلق نشسته بودند. در محبت خدای – جل جلاله- کلام می‌راند، هفتاد تن بمُردند. چون مجلس به آخر آمده، عیاری برخاست که او را خباب گفتندی. شصت سال روزه داشته و شبانگه جز قشر باقلا نخورده بود. گفت: ای ابوالفیض! در محبت باری، بسی یاد کردی، در محبت مخلوق به مخلوق چیزی بگو! ذوالنون آوه برآورد، جامه را چاک کرد. برخاست و به روی در آمد. رویش پر خون شد، به زبان تازی می‌گفت، غلقت رهونَهُم و استعبرت عُیونَهُم» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، ۵۹).

روزبهان در جای دیگر این کتاب می‌گوید که عده‌ای از بندگان خداوند، به واسطه عبادت به مقامات والا دست پیدا می‌کنند و گاه شهود به آنها دست می‌دهد. اینان از درگاه زهد وارد می‌شوند ولی عده‌ای از ایشان هستند که از درگاه عشق وارد شده و در واقع خداوند خود ایشان را بالا می‌برد. نتیجه بحث ما نیز همین است. صوفیان دو دسته‌اند، عده‌ای «زُهّادند» و عده‌ای «عُشّاق». عده‌ای از عشاق نیز در مکتب جمال داخلند و اعتقاد ایشان بر این است که به واسطه‌ی این جمال می‌توان به جمال و زیبایی مطلق که همانا جمال باری تعالی است، شهود یافت.

جامی در نفحات الانس از ذکر حالات اوحدالدین کرمانی، علت توجه عارفان به مظاهر جمال را چنین بیان می‌کند: «نزد اهل تحقیق و توحید این است که کامل آن کس بود که جمال مطلق حق سبحانه، در مظاهر کونی حسّی مشاهده کند به بصر، همچنان که مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی، به بصیرت یشاهدون بالبصره الجمال المطلق المعنوی بِما یُعاینون بالبَصرِ الحُسنَ المُقیّد الصوری و جمال با کمال حق – سبحانه- دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث، هی هی، و عارف این جمال مطلق را در فنای فی ا... – سبحانه- مشاهده تواند کرد. یکی دیگر مقید، و آن از حکم تنّزل حاصل آید در مظاهر حسیّه یا روحانیّه، پس عارف اگر حُسن بیند و جمال را، جمال حق داند منزّل شده به مراتب کونیّه و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به هاویه حیرت در نماند»(جامی، ۱۳۸۶، ۵۸۸). چون ظل جمیل، جمیل است، باید عارف جلوات جلوه‌های جمال را بنگرد و مسلما درخواست به جلوه جمال بدون جذب جمال معنی ندارد. مثل این که بگوییم خدایا علم بده ولی در پی تحصیل علم نباشیم و همان طور که در پی اخذ علم هستیم تا این میل فطری را ارضاء نماییم. جمال دوستی نیز امری فطری است. باید فعلیت یابد و ارضاء شود و اگر میل

جمال دوستی نبود و انسان به هستی زیبا و جمال مطلق ارتباط فطری پیدا نکرده بود، عشق و پرستش تحقق نمی‌یافت. تنها مسئله، گذر از مرحله پایین تر به بالاتر است تا این که شیئیت و ماهیت چیز زیبا از بین رفته، خودِ زیبایی بماند و بس. اولین تجربه روحی و ذهنی خاصِ عارفان عاشق است مانند احمد غزالی (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۱، ۱۹۸).

جامی در تفسیر جمال پرستی صوفیه بهترین سخن را می‌گوید و کلام را ختم می‌کند. «حُسن ظّن، بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ فخر الدین عراقی –قدس ا... تعالی اسرارهم- که به مطالعه جمال مظاهر صوری حسّی اشتغال می نموده اند، آن است که ایشان در آنجا مشاهده جمال مطلق حق –سبحانه- می کرده اند و به صور حسّی مقید نبوده اند و اگر از بعض کُبرا نسبت به ایشان انکاری واقع شده است، مقصود از آن، آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حضیض خذلان و اسفل السافلین طبیعت نمانند و ا... تعالی اعلم باسرارهم (جامی، ۱۳۸۶، ۵۸۹). سخن جامی بهترین و کامل‌ترین و در عین حال مختصرترین دلیل این امر از جانب صوفیان عاشق و انکار آنان از جانب بزرگان عرفاست.

۲-۷-۴- ابلیس در نگاه غزالی

ابلیس از کلمه یونانی دیابلس (Diabolos)است، لغویان عرب آن را از ماده ابلاس به معنی نومید کردن یا کلمه اجنبی شمرده‌اند (دهخدا).همچنین واژه ابلیس از ریشه «بَلَس»، به معنی اندوه ناشی از ناامیدی است و در آیه(۱۲، الروم) «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ » به همین معنی آمده است. برخی نام ابلیس را «الحارث» و کینه‌اش را «ابومرّه» ذکر کرده‌اند. در عبری نام او «عزازیل» است (حاج سید جوادی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۹۲). هم چنین گفته‌اند که نام وی «عزیز ا... » بوده و به این نام در عرش معروف گشته بوده، به همین خاطر وقتی رانده شد، گفت: «فبعِزّتک»، چرا که او نامِ عزیز خداوند را به خوبی می‌شناخت و به آن صفت مبارک متصف بود. بیشتر ماجراهایی که در قرآن و احادیث درباره ابلیس نقل شده است به نسبت ابلیس با آدم (ع)، ناظر است و جنبه اخلاقی دارد و مراد از آنها، آگاهی دادن و برحذر داشتن فرزندان آدم از مکر و فریب است. از همین رو، در تفاسیر و کتب عرفانی و ادبیات صوفیه، تعلیمات بسیاری هست که آدمی را از پیروی فرمان ابلیس باز می‌دارد. صوفیان نیز وقتی ابلیس را از نظر نسبتِ وی با انسان بررسی می‌کنند، از محدوده‌ی اخلاقی خارج نمی‌شوند و حتی لعنت فرستادن به او را واجب می‌دانند (اسداللهی، ۱۳۸۸، ۲). براساس توحید اشراقی که هرگونه جهنم ابدی را انکار می‌کند، فرمان سجده بر آدم (ع) از سوی پروردگار آزمایشی بیش نبود، بنابراین ابلیس استحقاق عذاب جاوید را ندارد (عین القضات، ۱۳۷۷، ج۳: ۲۳۸) عرفایی که از این زاویه به مسئله ابلیس نگاه می‌کنند به حامیان ابلیس شهرت دارند.

عین القضات همدانی در تمهیدات دفاع از ابلیس را به حسن بصری (م ۱۱۰ ق)، نسبت داده می‌گوید: «ای دوست، فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می‌دهد: انّ نورابلیس من نارِ العزهْ (نورابلیس از آتش خداوند است). لقولِهِ تعالی: «خلقتَنی مِن نار»، پس از این گفت: «و لو اُظهر نورهُ لِلخلق لَعُبدِ الها»، گفت: اگر ابلیس نورخود را به خلق نماید، همه او را به معبودی و خدایی بپرستند. چه گویی؟!!! یعنی که او را چون خدا می‌پرستند؟ نمی‌پرستند! در غلطی! از این آیت بشنو: « أفرأیْتَ مَن اتّخذ إلهَهُ هَواه»، چون نور ابلیس از نور عزّت باشد، چنین تواند بود (عین القضات، ۱۳۷۷، ۲۱۱). در کشف الاسرار میبدی آمده است: «از عارفی بزرگوار پرسیدند: آدم و ابلیس هر دو در بهشت گناه کردند، چه شد که آدم بخشوده و ابلیس ملعون شد؟ گفت: گناه آدم از شهوت بود و گناه ابلیس از عُجب و تکبر بود که نزد خداوند بخشش پذیر نبود (میبدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۹).

از نظر تاریخی، نخستین مدافع ابلیس بنابر روایت عین القضات، حسن بصری است و بعد از وی بایزد بسطامی و سهل بن عبدا... تستری، اما موضوع ستایش از ابلیس و عمل او، با حلاج آغاز می‌شود. در تاریخ تصوف، گروهی از عارفان وجود دارند که برخلاف اهل شریعت، ستایش-هایی از ابلیس کرده‌اند. کسانی چون حلاج، خرقانی، احمد غزالی، عین القضات و ... . به همین واسطه، مدافع ابلیس (یا گاهی شیطان پرست!!؟؟) خوانده شده‌اند. دفاعیاتی که در این زمینه مطرح شده است، حول محور اصلی، امر و ابتلا و اعتقاد به عبادت عاشقانه و شهود عارفانه می-گردد (داوودی، ۱۳۸۳، ۸۹).

مدافعانِ عارف مسلکِ ابلیس برای تبرئه او از سرپیچی در سجده بر آدم که دستور خدا بود (بقره، ۳۴)، آن دستور را آزمایشی (ابتلا) نامیده‌اند که دستور واقعی نباشد. ایشان از بایزد بسطامی چنین آورده‌اند که: «از خدا خواستم تا در حرم، ابلیس را به من بنمود. از وی پرسیدم، چرا امر حق را بداشتی؟ گفت: ای بایزدا! آن امر ابتلا بود نه امر ارادت. گفتم: مخالفت با حق تو را بدین روز انداخته است. گفت: ساکت! مخالف و موافقت در میان دو ضد و دو مثل تواند بود، خداوند نه ضد دارد و نه مثل! مگر هر گاه من موافقت کرده بودم، آن موافقت از من بود که اکنون مخالفت را پای من می‌شماری، کسی را توانِ موافقت و مخالفت نیست! همه از اوست. من باز هم امید رحمت او دارم. گفتم: ولی تقوا شرط رحمت اوست! گفت: ساکت! کسی شرط می‌نهد که از پایان کار آگاه نبود. از خدای آگاه، شرط بی معنی است» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۲۴۰).

حسین حلاج نیز چنین گوید: «موسی(ع) با ابلیس در گردنه‌ی کوه طور برخورد کرده، پرسید: چه چیز تو را از سجده بر آدم بازداشت؟ ابلیس گفت: دعوی توحید [خداوند] که داشتم مرا بازداشت، اگر سجده کردمی همانند تو بودمی. به تو یک بار گفتند: رویت را به کوه بگردان! (اعراف، ۱۴۳) و تو برگشتی! و هزار بار به من گفتند: سجده کن! نکردم! تا کردار چون گفتار باشد. موسی گفت: نافرمانی کردی. ابلیس گفت: آن دستور آزمایش بود نه فرمان. موسی گفت:

به هر حال روی تو دگرگون شد. ابلیس گفت:آن تلبیس بود و این ابلیس است. قیافه را اثری نبود. معرفت باید درست باشد که هست. موسی گفت: اکنون یاد او کنی؟ بگفت: ای موسی، یاد به یاد نیاید. پرستش من اکنون پاک‌تر و شیرین‌تر و آشکارتر است. من در آن هنگام به سود خود پرستش می‌کردم ولی امروز برای محض او، او را می‌پرستم. از سود و زیان و داد و ستد او ببریده ام. او مرا پدید آورد، تنها کرد، سرگردان ساخت، دور کرد، تا با مخلصان نیامیزم. اگر تا ابد مرا به آتش بسوزاند برای کسی سجده نکنم و سر فرود نیاورم، برای وی ضد و فرزند نپذیزم. دوستی من راستین است. (حلاج، ۱۳۸۴، ۹۳-۹۱).

اما احمد غزالی یکی از بزرگانی است که در گلوگاه حساس تاریخی، این نظریه را به خوبی دریافته و پرورش داده و به نسل بعد که عین القضات بوده، تحویل داده است. عین القضات می-گوید: «ازخواجه احمد غزالی شنیدم که هرگز شیخ ابوالقاسم کرکانی نگفتی ابلیس، بل چون نام او بردی، گفتی: آن خواجه خواجگان و آن سرور مهجوران. چون این حکایت با برکه بگفتم، گفت: سرور مهجوران، به است از خواجه خواجگان» (عین القضات، ۱۳۷۷، ج۱، ۹۷-۹۶). این کلام مسیر حرکت این اندیشه را که چگونه به عین القضات رسیده است نشان می دهد.

ابن جوزی، مخالف بزرگ احمد غزالی می‌گوید: «احمد غزالی نسبت به ابلیس متعصب بود و او را معذور می‌داشت و می‌گفت: مسلمین نمی‌دانند که چنگال قضا هر جا درآویزد، خون ریزد و کمان قدر هر جا بیندازد، کشتار سازد». این که احمد غزالی نسبت به ابلیس متعصب بوده و او را معذور می‌داشته، کاملا درست است. این مطلب را غزالی بارها در مجالسش عنوان کرده و عصیان ابلیس را تقدیر الهی می‌داند و معتقد است که خواست خدا بود که ابلیس عصیان کند و اگر خداوند می‌خواست که ابلیس ملک مقرب بماند، هیچ نیرویی قادر به مخالفت خواست الهی نمی‌بود. وی همچنین در کتاب المنتظم، بعد از ذکر سخنان غزالی در دفاع از ابلیس، می‌گوید: «عَجَب دارم از این هذیان‌هایی که این جاهل [احمد غزالی!] گفته، اگر ابلیس موحد است پس نمی‌بایستی مردم را تحریض بر معاصی کند. عجبا از رواج این هذیانات در دارالعلم بغداد» (مجاهد، ۱۳۵۸، ۶۲-۵۸). از دیگر مخالفین احمد غزالی درباره عقیده دفاع از ابلیس ، شارح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید است. می‌گوید: «احمد غزالی به بغداد آمد و در آنجا وعظ کرد و در وعظش مسلک نامطلوبی داشت، زیرا وی درباره ابلیس متعصب بود و می‌گفت که او «سیدالموحدین» است. روزی بر منبر گفت: هر کس توحید را از ابلیس نیاموزد، او کافر است. خداوند امر کرد به او که به غیر از او (یعنی حضرت آدم ع) سجده کند و او اِبا کرد و این سخنان او در میان مردم شایع گشت و سبب شهرت او شد (همان، ۶۳). بر اهل تحقیق روشن است که این سخنان از سر تعصب زده شده است و هیچ کدام پایه و اساس ندارد، چرا که احمد غزالی برای شهرت نیازی به این گونه سخنان نداشت و اساسا قبل از ایراد این مجالس نیز در نزد عامّه مقبول و مشهور بوده است. البته احمد غزالی در همه جا نیز به دفاع از ابلیس به طور تام نپرداخته، گاهی اوقات هم به ذم افعال ابلیس می‌پردازد. وی می‌گوید: «روز قیامت انبیاء و

عبّاد و صلحا را پیش می‌آورند اما ابلیس پیش نمی‌آورند و هنگامی که تسبیح هفتصد هزار ساله او را پیش آورند، بادی تند از جانب استغنای الهی می‌وزد و تسبیح هفتصد هزار ساله او را به خاطر تکبر و تمرّدش از بین می‌برد (مجاهد، ۱۳۵۸، ۶۴).

از دیگر منکران احمد غزالی در مورد نظرش در باب ابلیس، ابوالفرح ابن جوزی است. او از قول سمعانی!؟ می‌گوید: «احمد غزالی از دروغ گویان وبهتان زنان بزرگ بود، وی بزرگترین و بدترین دروغ‌ها را می‌گفت برای این که به مال دنیا برسد و من از او شنیدم(!!!) که می‌گفت: وقتی ابلیس را در این رباط دیدم که برای من سجده کرد، گفتم: خداوند به تو امر کرد که برای آدم سجده کنی و نکردی، حال برای من سجده می‌کنی؟ گفت: آری. و این سخن غزالی کفر آشکاری است که می‌تواند خون او را مباح سازد. آیا در این زمان بزرگی پیدا نمی‌شود که تقرّب بجوید به خدا به ریختن خون این فاجر؟» (همان، ۶۵). توضیح این مطلب لازم است که این ابن جوزی، نوه‌ی دختریِ ابن جوزی صاحب تلبیس ابلیس است. همان طور که پدربزرگ او از سخنان بدون اساس و روایات جعلی برای تخریب بزرگان تصوف استفاده کرد، گویا این اخلاق را برای نوه‌ی خود نیز به ارث گذاشته است. چرا که این روایت در هیچ یک از آثار سمعانی موجود نمی‌باشد. البته اگر منظور او، ابوسعد عبدالکریم سمعانی (تاج الاسلام) صاحب الانساب باشد. مشکل دیگر این روایت همین ناقص بودن جواب ابلیس است، گویا ابن جوزی، چون پدربزرگش در ساختن روایت جعلی و تخریب بزرگان صوفیه، چندان تبحّر نداشته!

جنید نیز وقتی می‌خواهد از ابلیس سخن بگوید، سعی می‌کند جانب احتیاط را رعایت کند.از وی روایت می‌شود که گفت: «ان ابلیس لَم نیل مُشاهدته فی طاعَته و آدَم لَم یَفقدُ مشاهدته فی معصیه» و می گوید: ابلیس – علیه من ا... یستحقه- مشاهدت نیافت در طاعت حق تعالی و آدم علیه السلام مشاهدت گم نکرد و معصیت حق تعالی و بباید دانستن که طاعت فرمان بردن است و مشاهدت تعظیم دیدن و فرمان بردن ظاهر است. معنی سخن جنید آن است که ابلیس را به ظاهر خدمت کردن و فرمان به جای آوردن بود. لکن تعظیم حرمت باطن بر جای نبود (نوربخش، ۱۳۸۰، ۳۳۸).

اساس آفرینش، حُسن و زیبایی و عشق است. این دیدگاهی است که در آن ابلیس «نمود» است نه «بود». یعنی نقشی را پذیرفته و این نقش را مجری است. او را «حاجب خلوت سرای دوست» نام نهاده‌اند. به این معنی که او در واقع دربان درگاه الهی است تا غیر مخلصین را راه ندهد. او پاسبان حضرت حق است و این کار او در واقع اجرای نقشش در راستای اراده‌ی ذات اقدس اله است. اصولا در فهم و تفسیر این دیدگاه نسبت به کل جهان هستی که ابلیس نیز جزیی از آن است. باید سیر صعودی متناسب با آن را که از طریق طهارت درون ممکن است، حاصل کرد؛ زیرا این معانی بازگشت به بطون هستی دارد و نیل به این بطون، نیازمند داشتن کمال لازم است. مولانا، این حقایق را همچون باده درون کوزه می‌داند که از نامحرمان پنهان است:

باده از غیب است و کوزه زین جهان   کوزه پیدا، باده در وی بس نهان

پس نهان از دیده نامحرمان   لیک بر محرم هویدا و نهان

(مثنوی‌مولانا، دفتر پنجم، بیت: ۳۳۰۵)

سهل بن عبدا... تستری که استاد منصور حلاج بود، از کسانی است که از ابلیس به نیکی یاد می‌کند و می گوید: «روزی بر ابلیس رسیدم. گفتم: اَعوذُ بِا... مِنکَ، گفت: اِن کُنتَ نَعوذُ بِا... مِنّی، فَاِنّی اَعوذ بِا... مِنَ ا... . گفتم: یا ابلیس، چرا سجده نکردی آدم را؟ گفت: یا سهل! بگذار مرا از این سخنان بیهوده، اگر به حضرتت راهی باشد، بگوی این بیچاره را نمی‌خواهی بهانه بر وی چه نهی؟! یا سهل! همین ساعت بر خاک آدم بودم، هزار بار آنجا سجود بردم و خاک تربت وی بر دیده نهادم به عاقبت این ندا شنیدم: «لاتعب فلسنا نریدک» (میبدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۴۵).

نتیجه آن که، عده‌ای چون ابن جوزی، ابن ابی الحدید و خواجه یوسف همدانی، به قدح احمد غزالی پرداخته‌اند و او را به خاطر عقایدش ذم می‌کردند؛ عده‌ای نیز همچون عین القضات همدانی و ابونجیب، او را مدح کرده و دنباله‌رو او گشته، چنان که عین القضات او را سلطان طریقت معرفی می‌کند.

فصل سوم

(شرح سوانح العشاق)

شرح سوانح[1]

الف/ الف «**الحمدُ لِله رب العالَمین و العاقبه لَلمتقین وَ لاعُدوانُ الّا عَلی الظالمین، و الصَّلوه علی رسولِه محمد و آله الطاهرین**»؛

- حمد: حمد به معنای ستایش و در اصطلاح صوفیان عبارت است از اظهار کمال محبوب ازلی به صفات جمال و نعوت جلال بر سبیل تعظیم و تجلیل و در آن یا از مرتبت جمع است بر جمع و یا از مرتبت فرق است بر فرق؛ چنان که مظاهر خلیقه و مجالی گویند! یا از مرتب جمع است بر فرق؛ چنان که افاضه نور وجود بر حقایق و اعیان موجودات که به لسان اهل ا... از آن تعبیر به فیض مقدس می شود (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۲۹). حسین خوارزمی، در شرح فصوص، از حمد تعریفی دقیق دارد و می‌گوید: سرمایه کمال هر کاملی، اثری از آثار کمال حق است و پیرایه جمال هر جمیلی، پرتویی از انوار جمال مطلق است، لاجرم جمیع محامد بدان ذات که مستجمع جمیع کمالات است، راجع تواند بود (خوارزمی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۳۶).

خوارزمی «حمد» را به انواع «قولی»، «فعلی» و «حالی» تقسیم می‌کند. «حمد قولی» یا «لسانی» را محمدت حضرت حق از زبان انبیاء، «حمد فعلی» را عبارت از طاعات و عبادات از برای خداوند، نه از جهت حظ نفس و «حمد حالی» را که مختص قلب و روح است، اتصاف به کمالات علمی و عملی و تخلق به اخلاق الهی می‌داند. از نظر وی تمام انواع حمد می‌تواند ستایش ذات باری تعالی برای نفس خود نیز باشد که «قولی» شامل تعریفات اوست نفس خود را به صفات کمالیه، «فعلی» اظهار کمالات جمالی و جلالی و «حالی» عبارت از تجلّیات اوست به فیض اقدس اوّلی و ظهور نور ازلی (رزمجو، ۱۳۸۹، ۵۳).

لازم به ذکر است که این قسمت (تحمیدیّه) فقط در چاپ پورجوادی به این صورت آمده است و اساسا دیگر نسخ فاقد کل مقدّمه هستند.

- **مفهوم عبارت:** سپاس خدایی را سزاست که پروردگار جهانیان است؛ همانی که پایانی نیکو از آن پروا پیشگان قرار داد و دشمنی خود را مخصوص ظالمین. و درود خداوند بر فرستاده اش حضرت محمد (ص) و خاندان پاکش باد.

۱- متن براساس تصحیح نصرا... پورجوادی است.(پور جوادی، ۱۳۵۹)

الف/ ۱ « این حروف مشتمل است بر فصولی چند که به معانی عشق تعلق دارد، اگر چه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد، زیرا که آن معانی ابکار است که دستِ حیطه حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد»[۲].

- **عشق**: ر.ک. فصل ۲

- **کلمه**: سخن، گفتار، یک جزء از کلام، لفظ معنی دار، و فرق کلمه با لفظ در این است که لفظ اعم است از معنی دار و بی‌معنی، ولی کلمه حتما معنی دارد. در اصطلاح فلسفه، روح انسانی را به اعتبار ظهور آن در نفس رحمانی مانند ظهور کلمه در نفس انسانی، کلمه گویند (دهخدا).

باب اول از فصل اول انجیل یوحنا نیز با این واژه شروع می شود. وی چنین می گوید: «در ابتدا بود کلمه، و کلمه بود نزد خدا و خدا همان کلمه است. این بود همیشه نزد خدا، همه چیز از آن پیدا شده (جعفریان، ۱۳۸۴، ۱۷۷). منظور از کلمه در متون عرفانی و اسلامی، انسان کامل است؛ همان طور که سید حیدر آملی می‌گوید:«کلمه از نظر شیخ (ابن عربی) دارای سه اعتبار است که در نتیجه دارای سه فعل و اثر اساسی است:اول (کلمه)نسبت به (ذات مطلقه)و(غیب الغیوب)که در اینجا معنای وجودشناسانه دارد. دوم (کلمه)نسبت به عوالم خارجی آفاقی و انفسی، مرئی و غیرمرئی که فعل و اثر آن در اینجا ،جهان شناسانه است.و بالاخره (کلمه)نسبت به نوع بشر و غایات ذاتی او که فعل و اثر آن در این مرحله روانشناسانه است. تنها کلمه است که وسیله‌ی کسب معرفت و ابراز عشق و محبت و تحقق عبادت است و وصال آن ذات مطلقی که عقل از ادراک آن عاجز و خاطر از توجه به آن مایوس است جز با کلمه میسر نخواهد شد»(آملی، ۱۳۷۵، هجده). در فرهنگ اصطلاحات عرفانی آمده است : «و حکمت اینجا مشتمل بر سه اصل است. یکی علم، دیگر ارادت، سوم حکمت. اول سبقت علم است پیش از ذکر که می‌باید کرد. دیگر سبق ارادت است؛ آنچه دانست که باید کرد، خواست که کند. سبق سوم، حکمت است؛ آنچه کرد، راست کرد و بسزا کرد» (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۹۵).

ابن عربی، تعبیر «اعیان انبیاء» و «ارواح کامله کمل» را از کلمه اراده کرده است. در اصطلاح صوفیه، کلمه، کنایه از هریک از ماهیات و اعیان و حقایق و موجودات خارجی است و خلاصه شامل هر متعیّن است و مشخص و ممتاز ساخته است معقولات را از ماهیات و حقایق و اعیان را با کلمه معنویّه و غیبیّه و خارجیات را با کلمه وجودیّه و مجردات مفارقات را با کلمه تامّه (سعیدی، ۱۳۸۴، ۶۵۸). در قرآن مجید نیز در جاهای گوناگون، عیسی (ع) را «کلمه» خطاب کرده است. در واقع تمام موجودات کلمه ا... هستند و پیامبران هر عصر کلمه ا... العُظمی.

- **حیطه**: هشیاری و حزم در کار، زن با عفت و بزرگوار، جای احاطه کرده شده (دهخدا).
- **خدر**: پرده برای دختران در گوشه خانه و جایگاهی که زن در آن باشد (دهخدا).

۲- در قسمت سمت راست خط مورب، شماره فصل و سمت چپ شماره بند در حال شرح از همان فصل ذکر شده است.

- **ابکار:** ج بکر، دختران دوشیزه (دهخدا). در اینجا کنایه از دور از دسترس بودن است.
- **مفهوم عبارت:** این رساله از چند فصل تشکیل شده است که همگی به شرح معنی عشق تعلق دارد، هر چند که بحث در مورد عشق در این چند فصل نمی‌گنجد؛ چرا که معانی عشق همچون دختران بکر است که دست حروف از دامن آنها کوتاه است، چه رسد به خود ایشان. یعنی هرگز این حرف حتی نزدیک به معانی هم نیستند و برای شرح عشق بسیار نازل‌تر از آنند که این کار از عهده شان برآید. همان طور که آمد، حیطه به معنی زن با عفت و بزرگوار نیز هست. این می‌تواند ایهام تناسب داشته باشد، با دامن، خدر و ابکار.

الف/ ۲: « و اگر چه ما را کار آن است که ابکار معانی را به ذکورِ حروف دهیم در خلوت الکلام، ولیکن عبارت در این حدیث، اشارت است به معانی متفاوت. پس نکره بود و آن نکره در حق کسی بود که ذوقش نبود».

- **عبارت:** تفسیر و تأویل، شرح، ترجمه (دهخدا)
- **اشارت:** اشاره، علامت، دستور دادن (دهخدا)

اشارت در اصطلاح صوفیه چیزی است که مخفی و پنهان باشد و به علت لطافت به معنا درنیاید. اشارت اخبار غیر است از مراد بی‌عبارت لسان؛ اشارت پیوسته با قرب و حضور قلب بنده است و همچنین علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات را اختصاص است به آن که او را علم اشارت خوانند و علم اشارت علمی است که صوفیان به آن متفردند؛ یعنی ایشان راست و دیگران را نیست و تا علم‌های دیگر حاصل نکنند، علم اشارت نرسند و از آن این علم را اشارت خواندند که مشاهدت دل و مکاشفات سرّ را از او عبارت نتوان کردن که مشاهدات دیدار بود و مکاشفات گشایش (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۱، ۲۴۸). روزبهان بقلی در شرح شطحیات می‌گوید: «اشارت آن است که بر متکلم کشف آن پوشیده است، به عبارت لطیف اعلام کند» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ۵۶۰).

این دو اصطلاح را غزالی تقریبا با هم استعمال می‌کند. نزد او و همچنین اسلاف او دارای معنی خاصی است. به طور کلی، «عبارت» ظاهر کلام است و «اشارت» باطن آن. این مطلب از فحوای کلام غزالی پیداست. شبلی می‌گوید: «عبارت، زبان علم است و اشارت زبان معرفت» (عطار، ۱۳۸۳، ۶۵۷). علم از نظر غزالی آن است که قابل تعریف باشد و آن چیزی قابل تعریف است که دارای حد است، این مطلب را در فصول بعد خواهد آورد. عشق نیز که قابل تعریف نیست؛ چرا که حدّ ندارد. پس در حروف و کلام نمی‌گنجد و کسی که اهل عشق و ذوق باشد، بدان راه خواهد یافت و نیازی به تعریف ندارد. احمد غزالی نیز از آن عرفائی است که کلامش دارای اشارت است و علت آن نیز لطافت کلام وی است. همان طور که گفته شد، این علم که مقدمه‌ی علوم دیگر چون خواطر و مشاهدات و مکاشفات است، مخصوص صوفیانی است که صافی باشند؛ چه این که در این علوم به اشارت سخن گفته می‌شود و صوفی و سالک باید دریابد آنچه

دیگران به تفصیل نیز در نمی‌یابند. از اینجاست که غزالی می‌گوید: «پس نکره بود»؛ یعنی برای غیرصوفیان اهل ذوق این سخن ناشناس خواهد بود و غیر قابل فهم.

- **نکره:** ناشناس، غیر معروف (دهخدا)

- **ذوق:** چشیدن، چاشنی گرفتن، آزمودن. عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات گوید: «ذوق، اول درجات شهود حق است به حق به اندک زمانی، همچون برق و اگر ساعتی موقوف ماند به وسط مقام شهود رسد و اگر به نهایت مقام رسد «ریّ» گویند» (دهخدا).

روزبهان بقلی از قول حلاج «ذوق» را چنین معرفی می‌کند: «ذوق ابتداء شرب است، حقیقتش وجدان قلب حلاوه صفای صفا به نعت وصلت» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ۶۲۷). ذوق در فرهنگ اصطلاحات عرفانی، این چنین تعریف شده است: «یعنی مستی چشیدن شراب عشق مر عاشق را شود، و شوقی که از استماع کلام محبوب و از مشاهده‌ی دیدارش روی نماید و از خواری عاشق بیچاره در وجد آید و از آن وجد بی‌خود و بی شعور گردد و بی نام و نشان محو مطلق شود. این چنین حال را ذوق گویند» (گوهرین، ۱۳۸۰، ج۵، ۳۳۹). به طور خلاصه می‌توان گفت که ذوق در واقع نوعی «حال» و گذرا است که اگر دوام داشته باشد به آن شرب می‌گویند. تعریف این حالت و بیان کیفیت آن مانند بسیاری از احوال عارفان، بسیار مشکل است. سید حیدر آملی در جامع الاسرار می‌گوید: «کشفیات در ذوقیات، از جمله اموری است که در ظرف عبارت نگنجد. سالک در ابتدای سلوک پس از طی مراحلی که با مجاهده و کوشش دریافت همراه است. دارای شناخت و معرفتی خاص می‌شود که آن را ذوق نامند که نوع آن با ذوقی که از رده عام و مطالعه کتب حاصل می‌شود، فرق دارد» (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۵، ۳۴۳۷). مولانا در مثنوی می گوید:

ذوق باید تا دهد طاعات بر	مغز باید تا دهد دانه شجر
دانه بی مغز میگردد نهال	صورت بی جان نباشد، جز خیال

(مثنوی مولانا، دفتر دوم، بیت۳۴۴۹)

- **مفهوم عبارت:** هرچند که نمی‌توان معانی عشق را گفت؛ روش این رساله بر آن است که به واسطه‌ی همین حروف، پرده از معانی عشق بردارد، اما در این سخن (عشق) فقط به اشارتی سخن گفته می‌شود. پس ناشناس و غیرقابل فهم خواهد بود. البته نه برای همگان؛ بلکه برای کسانی که اهل ذوق نیستند و بویی از عشق بر مشامشان نرسیده است. غزالی آن چه را که عاشق در مراتب مختلف عشق ادراک کرده را به معنای عشق تعبیر می‌کند ولی از این حالت فقط به یک صورت می‌توان عبارت آورد. در واقع غزالی درصدد گفتن این مطلب است که معانی در زیر این عبارت بسیار است و باید که شخص دارای ذوق و اهل باشد که بتواند از ظاهر این عبارت (که یک حالت بیش نیست)، آن معانی بلند را درک کند و همان طور که خودش گفت: «لازمه آن دانستن علم اشارت است».

الف/۳: «و از این حدیث دواصل شکافد: یکی اشارت عبارت و یکی عبارت اشارت و بدل حروف حدود السّیف بود، اما جز به بصیرت باطن نتوان دید و اگر در جمله این فصول چیزی رود که آن مفهوم نگردد از این معانی بود. و ا... اعلم».

- **اشارت:** ر.ک، الف/۲
- **عبارت:** ر.ک. الف/۲
- **بدل:** هر چه به جای دیگری بود (دهخدا).
- **حدود السیف**، لبه شمشیر (طبیبیان، ۱۳۷۵، ج ۱، ۸۱۱).
- **بصیرت**: بینایی، دانایی، زیرکی، هوشیاری، بینایی دل (دهخدا).

عبدالرزاق کاشانی در اصطلاح الصوفیه بصیرت را این چنین تعریف می‌کند: «عبارت از قوه-ای است برای قلب که به نور قدس منور و تابناک است و بدان حقایق اشیاء و باطن آنها را می-نگرد، و آن به مانند بصر (چشم) است. برای نفس که بدان صور اشیاء، باطن آنها را مشاهده می‌کند و آن قوه‌ای است که حکما آن را قوه عاقله نظری می‌نامند و چون به نور قدس تابناک گشت و به هدایت حق تعالی حجاب‌هایش برداشته شد، حکیم آن را قوه‌ی قدسی می‌نامد» (کاشانی، ۱۳۷۲، ۱۵).

«بصیرت، دیده‌ور شدن است. بصیرت به سه چیز است: بصیرت قبول، بصیرت اتباع و بصیرت حقیقت. بصیرت قبول رسیدنست به یافت آشنایی: «قَد جاءَکُم بَصائرَ مِن ربکُم»(انعام، ۱۰۴) و بصیرت اتباع، راه سنت به صلاحیت سپردنست: « عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِی»(یوسف، ۱۰۸) و بصیرت حقیقت مولای خود را به دیده دل دیدنست: « تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ»(ق، ۸) و بصیرت قبول در نظاره تجارب و علامت و دلایل است و بصیرت اتباع در کتاب و سنت و آثار سلف است و بصیرت حقیقت، چراغیست در دل که بصیرت در باطن به موازنه‌ی بصرست در ظاهر، خدای تعالی آدمی را ظاهر و باطن داده است، تا به ظاهر در مصنوعات حرکت می‌کند و به باطن در حقیقت مصنوعات حرکت می‌کند به فکرت. ظاهر را دو چشم داده است که به وی الوان و اشکال و چیزها ببیند و آن را بصر گویند و در باطن آدمی نیز دو دیده داده است که بدان حقیقت چیزها ببیند و آن را بصیرت گویند(گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۲، ۳۰۷- ۳۰۴به اختصار).

عین القضات نیز عقل را مانند صدف، و بصیرت را مانند مروارید درون آن می‌داند و می-گوید: «اگر گوییم که عقل مانند بصیرت نوریست، باید بر این گفته اضافه کرد که بصیرت منبع و سرچشمه این نورست و در مقام مقایسه بصیرت چون مروارید است و عقل صدف آن مروارید گرانبها» (عین القضاۀ، ۱۳۷۷، ، ۳۶- ۳۷ به اختصار). اما بصر و بصیرت دو مفهوم جدا از هم‌اند که تفاوت معنایی دارند. درباره فرق این دو قوه گفته‌اند: «شأن چشم رویت ظاهر است که به وسیله‌ی انواری چون نور آفتاب یا نور ماه و یا نور کواکب و غیره انجام می گیرد و شأن بصیرت رویت باطن است که آن هم مانند بصر، رویتش موقوف به انواریست. مانند تجلّی یا نور الهام یا

نور وحی یا نورکشف که از آن ها به «نور ا...» تعبیر می‌شود» (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۲، ۳۰۸).بصیرت باطن در واقع چشم دل است، چشمی که با آن حقایق پنهان را مشاهده می‌کنیم. حقایقی که هرگز با چشم سر نمی توان دید. این بصیرت دارای نوری است که پرتو آن، حقایق پنهان را روشن می‌کند و سالک در ذیل آن به شهود می پردازد.

- **مفهوم عبارت:** از آنچه گفته شده دو مطلب اصلی حاصل می‌شود. یکی از باطن به ظاهر و دیگری از ظاهر به باطن رسیدن. و بدان، آنجا کلام و حروف مانند تیزی شمشیر است (به برندگی شمشیر است) ولی این برندگی را فقط به بصیرت و دیده باطن می‌توان مشاهده کرد. حال اگردر متن این رساله سخنی گفته شود که نتوان فهمید، از همان معانی عشق است که برای دانستنش نیاز به مقدماتی چون ذوق و علم اشارت و عبارت است.

غزالی در این بخش می خواهد بگوید، سخنانی که اکنون در این رساله نوشته خواهد شد، مانند تیزی شمشیر برنده است ولی این را فقط کسانی درک خواهند کرد که دارای آن چشم دل باشند؛ لذا هر شخص نمی تواند آن چه را که منظور نویسنده بود، درک کند، اما اگر کسی نفهمید، معذور است چرا که دارای آن مقدمات نیست.

الف/۴: «دوستی عزیز که به نزدیک من به جای عزیزترین برادران است و مرا با او انسی تمام است –معروف [به] صائن الدین- از من درخواست که آنچه فرا خاطر آید در حال در معنی عشق فصلی چند، اثبات کنم تا به هر وقتی او را انسی بود و چون دستِ طلبِ او به دامنِ وصل نرسد، بدین فصول تعلل کند و به معانی این ابیات تمثل سازد».

- **اُنس**: آرام یافتن چیزی و بی پژمان شدن. الفت گرفتن (دهخدا)

در اصطلاح صوفیه، اثر مشاهده جمال الهیه است در قلب و آن جمال جلال است. در نزد صوفیان اطلاق می شود به انس خاص و آن انس با خداست و همچنین است مؤانست. انس در نزد صوفیان حال شریف است و آن التذاذ روح است به کمال جمال. جنید گوید: « انس ارتفاع حشمت است با وجود هیبت» و معنی ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود. بر او از خوف پس، از این معلوم شود که انس و هیبت لازم و ملزوم‌اند؛ چنانچه خوف و رجای مومن با یکدیگر مقرون‌اند. انس و هیبت دو نوع‌اند: یکی آن که ظاهر می‌شوند هر دو پیش از فنا از مطالعه صفات جلالی و جمال و این مقام تلوین است. دوم آن که ظاهر می‌شوند بعد از فنا در مقام تمکین و بقا به واسطه مطالعه ذات و این را انس ذات و هیبت ذات گویند (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۲، ۱۰۶-۹۴). آن که با چیزی یا کسی بسیار صحبت کند و همنشین باشد، با آن انس گیرد، به طوری که آن انس را برابر عشق بیند و تبدیل به محبت و عشق گردد. او در مرتبه‌ای است که جدایی عاشق از معشوق مؤلم خواهد بود و حال انس حال عظیم است. چنان

که بت پرستان به معبود خود، انس داشتند. سلّمی در طبقات الصوفیه می‌گوید: «الاُنس بِا... نور ساطِع و الاُنس مِما سوی محبوبک». سهل بن عبدا... تستری نیز می‌گوید: «انس به خدا آن است که از خلق بگریزی، جز آن که اهل ولایت و دوستی پروردگار است؛ چه انس به اهل ولایت حق، انس به پروردگار است». رابعه عدوّیه بصرّیه می‌گوید:

وَ لَقَد جَعَلتکَ فی الفؤاد مُحدثی ‌ ‌ ‌ و ابحثُ جِسمی مّن اَرادَ جُلوسی

فَالجِسم مِنی لِلجلیس مؤانِس ‌ ‌ ‌ وَ حبیب قَلبی فی الفؤاد انیسی

یعنی: تو را در دل خود، جایگاه سخن دل با تو قرار دادم و پیکرم را به کسانی که همنشینی مرا خواهند، تقدیم کردم. جسم من از آن همنشین و آنانکه انس دارند به من باشد؛ ولی محبوب و معشوق دل من، آن کسی است که در قلب من، مونس من است (سجادی، ۱۳۸۹، ۱۵۰-۱۴۶).

- **صائن الدین**: این شخص شناخته نشد.

- **تعلّل:** مشغول داشتن در کار یا بسنده کردن به آن. مشغول به کاری (دهخدا).

- **تمثُّل**: حجت آوردن، مثل و شبیه چیزی شدن، مثل زدن (دهخدا).

- **مفهوم عبارت:** یکی از عزیزترین دوستان و یارانم که از شدت مؤانست همچون برادرم می‌باشد. از من [احمد غزالی] درخواست کرد که در باب عشق و معانی آن رساله‌ای بنویسیم تا هر گاه که او خواست از آن معانی استفاده کند و من در دسترس او نبودم، این رساله مددگر او باشد.

الف/۵: «اجابت کردم وی را و چند فصل اثبات کردم. قضای حق او را، چنان که تعلق به هیچ جانب ندارد، در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق به شرط آن که در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق تا او چون درماند بدین فصول تعلل کند، هر چند که گفته‌اند: شعر

وَ لَو داواکَ کلّ طَبیب اِنسٍ ‌ ‌ ‌ بَغیر ِ کلامِ لَیلی ما شَفاکا

ولیکن:

اِذا ما ظمئتُ اِلی ریقها ‌ ‌ ‌ جَعلتُ المدامه مِنهُ بَدیلا

و أین المدامه مِن ریقها ‌ ‌ ‌ وَ لکِن اُعَلِّلُ قَلباً عَلیلا»

- **حقایق عشق:** غزالی معتقد است که حقیقت عشق هرگز به وصف در نمی‌آید؛ همان‌طور که در سطور بالاتر نیز گفت، فقط اشاره‌ای می‌توان بر آن کرد و در نظر او اساسا عقل که جایگاه علم است، تا ساحل دریای عشق نیز نخواهد رسید. جامی در اشعه اللمعات می‌گوید: «حقیقت وجود را مِن حیث هو بی‌ملاحظه نسب و اعتبارات، اگرچه نسبت تجرّد از هم باشد، وجود مطلق و ذات بحت و هستی صرف و غیب هویت واحدیت مطلق و احدیت ذاتیّه گویند و این از حیثیت

مرتبه از آن بلندتر است که متعلق علم و کشف و شهود تواند شد» (جامی، ۱۳۸۳، ۳۴). عشق نیز از نظر غزالی، مطلق، غیر قابل کشف و تعلق است، حتی به وسیله‌ی علم. پس حقیقت عشق را فقط به وسیله ذوق می‌توان دریافت و این حقیقت عشق همان است که در ادامه می‌گوید: «در او هیچ حواله نبود، نه به خالق و نه به مخلوق»؛ این یعنی مطلق عشق.

- **اغراض:** جمع غَرَض است. خواهش‌ها، قصدها، آرزوها، مرادها (دهخدا).
- **تعلّل**، ر.ک. الف/۴
- **وَ لَو ... شَفاکا:** این بیت از ابی هلال العسکری است (المعانی، ۱۳۵۲ ق، ۲۷۱). در رساله الطیر عربی امام محمد غزالی نیز آمده است.
- **اِذا .... عَلیلا:** این بیت از خالدبن برمک از اهالی بصره است. ابن ندیم در الفهرست این بیت را آورده و می‌گوید: «ابوالحسن احمد بن جعفر بن موسی بن خالد بن برمک (جحظه)، شاعر و آوازخوانی است که اشعار دل نشینی دارد و در هنر طنبور حاذق و ابیاتش نیکو و ماهر به تمام معنا بود. علما و راویان را دیده و از آنان آموخته و اخبار او مشهورتر از آنست که در اینجا ذکر کنیم چرا که اکنون حیات دارد» (ابن ندیم،بی تا، ۲۴۰). سپس همین دو بیت را به عنوان نمونه شعرش می آورد. این دو بیت فارسی نیز در پاورقی آمده است که معنی همین ابیات است:

اگر تشنه گردم به آب دهانش   به دل گیرم از باده ناب آن را

کجا باده ناب و آب دهانش   تسلّا دهم این دل ناتوان را

- **ماء (آب):** عبارت است از علمی که نَفس را از پلیدی‌های طبیعت و ناپاکی‌های پستی و فرومایگی پاک می سازد و یا شهود حقیقی به تجلّی قدیم است که برطرف کننده حدث (نو) می‌باشد. چون حدث نجس و ناپاک است (کاشانی، ۱۳۷۲، ۱۲۱). در سوره انبیاء می خوانیم: «... وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ أَفَلا یُؤْمِنُونَ » (انبیاء/۳۰). کلمه جعل به معنی خلق است. یعنی آب، دخالت تامی در هستی موجودات دارد. حکم در آیه شریفه منصرف به غیر ملائکه و امثال آنان است (طباطبایی، ۱۳۵۵، ج ۲۸، ۱۱۵). در اصطلاح تصوف مراد از آب معرفت است. چنان که مراد از حیات نیز معرفت است. برخی از مفسران آیات شریفه «یَخرُجُ الحیِّ مِن المیِّت» (روم/۱۹) و « أنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً» (الفرقان/۴۸)، را به همین معنی گرفته‌اند. شاه نعمت ا... ولی می گوید:

گرنه آب حیات معرفت است   عین کوثر بگو که کوثر چیست؟

یعنی اگر منظور از آب و حیات در نزد خداوند معرفت نیست، پس «چشمه کوثر» به چه معنایی می‌تواند باشد، جز این؟! آب به معنی فکر، اندیشه و مدوکات ظاهری و باطنی نیز آمده است. مولانا گوید:

آب شیرین و سبوی سبز و نو ز آب بارانی که جمع آید بگو
شَه چو حوضی دان،حشم چون لوله‌ها آب از لوله رود در گوله‌ها
چون که آب جمله از حوضی است پاک هر یکی آبی دهد خوش ذوقناک
(سجادی، ۱۳۸۹، ۲).

- **مُدام:** شراب، خمر، مل، نبید، می انگوری (دهخدا).

در اصطلاح صوفیان، شراب عبارت از عشق و محب و نیستی حقیقی است که از جلوه محبوب حقیقی حاصل می شود و سالک را مست و بی خود می گرداند. شراب، شمع نور عارفان است که در دل عارف صاحب شهود افروخته می‌گردد و آن را منور می‌گرداند. «شراب خام»، نزد صوفیه، عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و عرفا، شراب را گاهی به ذوق اطلاق نمایند و گاهی دیگر بر مجلای تجلی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء آثار و فناء سالک بود. لیکن این تجلی مخصوص سالکان مجذوب باشد؛ چنان که مخصوص مجذوب سالک است و لهذا آن را بر آتش محبت و بر صفوف عشق عالم امروز هم اطلاق نمایند و بر اعیان مظاهر تجلی خصوصاً مرایای صور اعیان ثابته که جام گیتی نماست هم اطلاق نمایند و بر تجلی ذاتی که مقتضای قوس تنزلات بود اطلاق کنند، وجود مطلق را نیز گویند (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۶، ۴۰۳).

و نیز از مطلق شراب، تجلیات انوار حق را خواسته اند و مراد از شراب ازل نیز تحلیات قدم است. عراقی گوید:

از شراب الست روز وصال دلِ مستم هنوز مخمور است

و نیز از شراب عشق، نیز غلیان عشق حق را اراده می‌کنند (سعیدی، ۱۳۸۷، ۳۹۰).

در اینجا نیز منظور غزالی همین تجلیاتی است که در عالم وجود دارد و عارف با دیدن این شهودات، اندکی از درد فراقش کاسته می شود، اما هر گونه کشف و شهودی، نمی تواند آتش دل عارف عاشق را خاموش کند و این درد، فقط با وصال تسکین می‌یابد.

- **مفهوم عبارت:** آنچه از من خواسته بود را اجابت کردم و این رساله را که مشتمل است بر چندین فصل برای ادای دِین آن دوست عزیز نگارش می‌کنم و این دفتر آنچنان است که در عشق مطلق سخن می‌گوید و احوال و حالت‌های عشق را بیان می‌کند و این عشق، عشق مطلق است که نه به خالق [اصطلاحا عشق حقیقی] و نه به مخلوق [اصطلاحا عشق مجازی] تعلق ندارد؛ تا این که هر گاه آن دوست عزیز در این معانی ماند [معانی و حالات عشق]، از این فصول و دفتر استعانت بجوید. هر چند که گفته‌اند: «حتی اگر تمام طبیبان انسانی هم تو را مداوا کنند، فایده‌ای نخواهد داشت تو را جز کلام و سخن لیلی، هیچ چیز دیگر شفا نمی‌دهد»، پس بنابراین: «زمانی که تشنه‌ی آب دهان معشوق می‌شوم، شراب را جایگزن آن می‌کنم؛ اما شراب کجا و آب دهان معشوق کجا. ولی با آن شراب، قلب بیمارم را تسلی می‌بخشم». کاملا

واضح است که منظور احمد غزالی، نه این دهان معشوق زمینی است و نه این شراب انگوری؛ هر چند که خود خواجه گفته است که تعلق به هیچ جانب ندارد؛ اما با توجه به آنچه در گذشته در باب عشق گفتیم، عشق یک حقیقت تشکیکی است که دارای شدت و ضعف است. در رابطه-اش با انسان و خدا، هر کس به مقدار وسعت استعداد خود، از آن بهره‌ای دارد. این ابیات نیز در ادامه همین بحث قرار می‌گیرند. غزالی نتیجه گیری را بر عهده خواننده می‌گذارد.

****

فصل (۱)

۱/۱- قال ا... تعالی: یُحَبهُم و یَحِبُّونَه. بیت

با عشق روان شد از عدم مرکب ما　　روشن ز چراغ وصل دایم شب ما

بیت

عشق از عدم از بهر من آمد به وجود　　من بودم عشق را ز عالم مقصود

از تو نبرم تا نبرد بوی ز عود　　روز و شب و سال و مه، علی‌رغم حسود

شعر

أتَانی هَوا ها قبل أن أعرفَ الهَوی　　فَصادف قَلباً فارِغاً فَتمکنّا

- **یُحِبَّهُم و یُحِبُّونَهَ**: بخشی از آیه ۵۴ سوره مائده است. کاملِ آیه چنین است: «یا اَیها الَّذِینَ ءَامَنُواْ مَن یَرْتَدَّ مِنکُمْ عَن دِینِهِ فَسَوْفَ یَأتیِ اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبّهم و یَحبُّونَه أذِلَّةٍ عَلیَ الْمُؤْمِنِینَ أعِزَّةٍ عَلیَ الْکَافِرِینَ یُجاهِدون فیِ سَبِیلِ اللَّهِ وَ لَا یُخافون لَوْمَةَ لَائمٍ ذَالِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَن یَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِیم».

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دینش برگردد (باکی نیست)، زود باشد که خدا گروهی دیگر را بیاورد که خدا آنها را دوست می‌دارد و آنان نیز خداوندشان را دوست دارند. اینان بامومنان فروتن و بر کافران درشت رفتارند. آنها در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌ترسند. این فضل خداست آنرا به هرکه خواهد می‌دهد و خدا گشایشگر داناست.

غزالی، سخن خود را با بخشی از آیه‌ای شروع می‌کند که درباره‌ی حبّ و دوست‌داشتن و عشق است. درباره شأن نزول این آیه، در تفسیر مجمع البیان شیخ طبرسی، به روایت از حضرت امام باقر(ع) و امام صادق(ع) و ابن عباس و خذیفه آمده است که قسمت اول آیه: «مَن یَرتَدَّ مِنکُم ...»، در باب کسانی است که مخالفت امام علی(ع) را پیشه کرده بودند و قسمت دوم آیه که «فَسوفَ ... یُحبهم و یُحبّونه» در باب یاران و همراهان امام علی(ع)، در جنگ‌های زمان خلافتش (نهروان، جمل، صفّین) است(طبرسی، ۱۳۷۸،ج۲: ۷۵۱-۷۴۶به اختصار). البته در این موضوع که تمام عارفان، مراد خود را امام علی(ع) می‌دانند، شکی نیست؛ چه این که تمام ِفرَق

تصوف، خرقه خود را به واسطه‌های گوناگون به امام علی(ع) می رسانند، جز (نقشبندیّه) که خرقه خود را به ابوبکر می‌رسانند. احمد غزالی نیز این خرقه را به چندین واسطه از امام علی(ع) دارد اما مقصود غزالی از آوردن بخشی از این آیه شریفه، این نبوده است. همان‌طور که وی می‌گوید: این رساله «در حقایق عشق» است و «در او هیچ حواله نبود؛ نه به خالق و نه به مخلوق». پس بهترین آیه، همین است که عشق دو طرفه را بیان کند. چه این که آیاتی دیگر نیز مبنی بر محبت در قرآن وجود دارد، حتی آیه ۶۵ سوره بقره «... وَ الذین آمَنوا اشدَّ حُبّاً لِلّه» که شدت عشق بنده مومن را نشان می‌دهد ولی جامعیت این آیه را ندارد. یک ویژگی دیگر این آیه، آن است که تقدم عشق پروردگار را نشان می‌دهد؛ در واقع مبدا عشق را و آغاز سفری که در ادامه‌ی رساله، غزالی به شرح آن می‌پردازد. سفری که از قوس نزول همراه روح است و سوار بر مرکب آن و در قوس صعود برعکس. این عشق است که جور روح را می‌کشد و روح را بالا می برد. در تفسیر مجمع البیان نیز آمده است: «در میان دیدگاه های مختلف در مورد آیه شریفه (مائده/ ۵۴) ممکن است این دیدگاه را تایید کرد که پیام آیه را جهان شمول می نگرد و می‌گوید همه کسانی را که باید دارای این ویژگی باشند، در بر می گیرد، چرا که از آمدن مردمی در آینده نوید می‌دهد و نه از نسل موجود در زمان فرود قرآن. با این بیان، آیه شریفه شامل همه کسانی است که تا روز رستاخیر بیایند و دارای این ویژگی‌ها باشند. گرچه کامل‌ترین و جامع‌ترین سمبل چنین کسانی، آن اصلاح گر بزرگ جهان (حضرت مهدی عج ا...) و یاران فداکار آن حضرت می‌باشند (طبرسی، ۱۳۷۸،ج۲: ۷۵۱-۷۴۶ به اختصار). تفسیر دیگری نیز از این آیه شده است. علامه طباطبایی در المیزان می‌نوسید: حب و دوستی در آیه « یُحِبَّهُم و یُحِبُّونَهَ»، بدون هیچ گونه قیدی و به طور اطلاق مربوط به ذات است. لازمه دوستی ایشان، خدا را، این است که خدا ایشان را به هر چه غیر اوست از مال و مقام و قبیله و ... مقدم بدارند. اینان احدی از دشمنان خدا را دوست نمی‌گیرند. اگر کسی را دوست بدارند، تنها دوستان خدا را، آن هم به خاطر دوستیشان با خدا، لازمه محبت خدا به ایشان هم این است که ایشان را از هر ستمی مبرّا و از کفر و فسق و هرگونه قذارت معنوی پاک کند و یا ایشان را موفق به توبه نموده، بیامرزد، زیرا هیچ ستم و معصیتی، محبوب خدا نخواهد بود؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «فَاِنَّ ا... لایُحبُّ الکافرین» (آل عمران/۳۲). بنابراین، اینان مومنین واقعی هستند که ایمان خود را به ظلم و ستمی نیامیخته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ۵۸۵) و در ادامه آیه می‌آورد که این را خدا به هرکه بخواهد، می‌دهد. «مَن یَشاء» یعنی خداوند هر کاری ممکن است که صورت بدهد و البته هر کاری نیز که صورت بپذیرد، همان، عین عدالت و علم است. در حدیث قدسی داریم: «هُولاءِ فی الجَنه و لا اُبالی بِمُعاصیهِم و هولاءِ فِی النّار و لا اُبالی بِطاعَتهم»؛ یعنی عده ای را علی رغم عصیان و نافرمانی ایشان در بهشت جای می‌دهم و از هیچ کس باکی ندارم و عده‌ای را نیز علی رغم عبادتشان در آتش دوزخ و البته از هیچ کس هراسی ندارم. و قطعا این عین عدالت محض است، چه این که

عدالت، ذات خداوند است و هر آنچه انجام دهد، همان خیر محض است.

-**با عشق روان شد....لب ما**: این رباعی را در مجالس العشاق (ص ۶۳) و ریاض الشعرا (ص ۹) و ریاض العارفین (ص ۵۹) و طرایق الحقائق (ج۲، ص ۵۷۴) به نام احمد غزالی ضبط کرده‌اند. در کلیات شمس نیز همین رباعی به نام مولانا ثبت شده است. اما طبیعتا چون در سوانح موجود است، پس قطعا از مولانا نمی‌تواند باشد. همین طور در کشف الاسرار (ج ۱، ص ۵۰۸) نیز هست (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۱۸).

- **عدم**: نیستی، مرگ، فقدان، مقابل وجود، در اصطلاح فلسفه مقابل وجود است، برای وجود دو اعتبار است، یکی وجود مطلق و دیگر، مطلق وجود. هر گاه عدم مقابل مطلق وجود باشد، مطلق عدم است و اگر مقابله آن به اعتبار وجود مطلق باشد، عدم المطلق است (دهخدا).

در اصطلاح متصوفه، عدم، اعیان ثابت را گویند و حکما، ماهیات ممکنه را گویند. بدان که عدم، دو معنی دارد: یکی را ممتنع الوجود خوانند و آن به وجود نیاید و آن یکی را ممکن الوجود که به وجود آید. چنان که قرآن خبر می‌دهد که در ازل حق تعالی بنی آدم را که هنوز موجود نبودند، خطاب کرد: «أَلَستُ بِربکم؟»، گفتند: «بلی!» و مقصود آن است که باری تعالی عالم بوده به آنچه خلقی خواهد آفریدن و آن خلق، اگرچه معدوم بودند، اما ممکن الوجود بودند زیرا که به وجود خواستند آمدن. پس طرفی در عدم داشتند؛ چرا که هنوز موجود نبودند و طرفی در وجود داشتند، زیرا که به وجود خواستند آمدن.

عزیزالدین نسفی در انسان کامل، تعریفی از عدم و عالم عدم دارد. وی می‌گوید: «عالم وجود، دیگراست و عالم عدم، دیگر. در عالم وجود خلقان بسیارند و در عالم عدم هم خلقان بسیارند و هر چند که در عالم وجود، موجود است، ذات آن چیز در عالم عدم است و هر چیز که در عالم عدم معدوم است، وجه آن چیز در عالم وجود است. ای درویش، از عالم وجود تا به عالم عدم، چندین راه نیست و در میان ایشان تفاوت بسیار نیست. هر دو درهم بافته‌اند و از یکدیگر جدا نیستند». وی در ادامه این مفهوم را به سه شاخه تقسیم می‌کند و می‌گوید از این خارج نیست: «مفهوم و معلوم عاقلان از سه حال خارج نباشد: یا واجب بود یا ممکن یا ممتنع. واجب وجودی است که هرگز معدوم نگردد. ممکن چیزی است که هر دو طرف برابر است. «ممتنع» عدمی است که هرگز موجود نگردد (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۸، ۸۸-۸۲ به اختصار)

- **وجود:** هستی، ضد عدم (دهخدا).

در اصطلاح صوفیان، وجود آنست که هستی واجد در غلبه نور شهود موجود، غایب و ناچیز گردد؛ چنانکه جنید فرمود:

وجودی ان اغیب من الوجود   بِما یُبدو علی مِن الشهود

پس وجد، صفت محدث بود و وجود صفت قائم (گوهرین، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ۱۵۴).

نجم الدین کبری در فوائح الجمال می‌گوید: «فرق بین وجود و نفس شیطان در این است که

وجود در هدایت سلوک سخت تاریک و کدر نماید و چون اندکی صفا یافت در زیر پایت چون ابری سیاه نمایان شود و هر چه حظوظ نفسانی فانی شود و حقوق صفا باقی گردد، پاک و سپید شود چون ابری سپید (نجم الدین کبری،۱۳۶۸، ۳).

اما در نظر عرفای بزرگ، وجود یک حقیقت واحد بیش نیست و آن وجود حق تعالی است که از آن به وحدت وجود تعبیر می‌شود. حال این وجود واحد، وجود تشکیکی است؛ یعنی دارای قوت و ضعف است و همین امر علت تمایز موجودات گردیده است.

منظور غزالی از عدم، عدم مطلق نیست و از وجود، وجود مطلق، بلکه در عرفان غزالی، وجود حیثیت هستی عالم، حدوث یا کون است. آنچه که حکمای اسلامی وجود صرف می‌خوانند، در حقیقت همان است که غزالی «اصل عشق» یا «ذات عشق» و گاهی «حقیقت عشق» می‌خواند (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۰۴).

- **می**: ر.ک. الف/۵

- **حرام:** ناروا، ناشایسته، نامشروع (دهخدا). امام محمد غزالی، در کیمای سعادت، بابی در درجات حلال و حرام دارد. وی حلال و حرام را به پنج درجه تقسیم می‌کند که درجه اول، عدول است؛ درجه دوم، ورع نیکمردان است؛ درجه سوم، ورع پرهیزگارانست؛ درجه چهارم، ورع صدیقان است و درجه پنجم، ورع مقربان و موحدان.

سخن احمد غزالی در این بیت نیز ذیل همین گروه اخیر قرار می‌گیرد؛ یعنی ورع مقربان و موحدان. ابوحامد غزالی در تعبیر این گروه می‌گوید:« هر چه جز برای خدای تعالی بود، از خوردن و خفتن و گفتن، همه بر خود حرام دانند و این قومی باشند که ایشان یک همت و یک صفت شده باشند و موحّد به کمال ایشان باشند» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۹۵-۲۹۰). احمد غزالی این رباعی را در واقع در ادامه آن بخش از آیه که در ابتدا ذکر کرده بود، آورده و مکمّل و به نوعی تفسیر آن است. وی می‌گوید: «از عدم با عشق آمده‌ایم»، منظورش قوس نزول است که این بخش، تفسیر یحبّهم است؛ یعنی ابتدا خداوند ما را عاشق بوده و ما با عشق وی راهی دیار وجود شدیم. شب را همان قوس نزول قصد کرده است که تمام این مدت، از ابتدای «قالوا بلی» تا «یوم الدین»، شبی بیش نیست که با چراغ وصل آن را برایمان روشن ساخته است. گفتیم که می، نزد صوفیان، عبارت از عشق حقیقی و محبت است (رک.الف/۵). مقصود غزالی نیز در اینجا همین است. وی می‌خواهد این عشق تمام ناشدنی حقیقی را وصف کند. می‌گوید: از آن شرابی که (عشق حقیقی، حقیقت عشق) در مذهب ما عاشقان حرام نیست (بلکه حلال ترین نیز هست)، هرگز، لب ما را خشک نخواهی دید که ما به واسطه این عشق تا بازگشت به سمت حق و نیستی در ذات وی (قوس صعود) همواره عاشق خواهیم بود.

درباره شرح این بیت، مخصوصا مصراع اول، اکثر شارحان به اشتباه افتاده‌اند و می را همان چراغ وصل گرفته‌اند. این اشتباهی آشکار است؛ چه این که چراغ وصل خود واضح است و «می» در بیت دوم، معنی مشخص خود را به روشنایی بیان می‌کند و این مفهوم در کلام احمد

غزالی امری است که نیاز به توضیح ندارد. در شرح حسین ناگوری، به جای «چراغ وصل»، «شراب وصل» آمده است. وی نیز درباره «می»، در بیت دوم می‌نویسد: «مرا در آن (می)، همان وصلت مقیّد است به مطلق و نسبت مفصل به مجمل است» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۴) که این مطلب اشتباهی بزرگ است. غزالی می‌گوید: «با عشق روان شد، همان عشق، روشنایی بخش شب ما گشت و همیشه نیز از شرابش لب جان ما تر خواهد بود».

– **بیت: عشق از عدم....حسود:** این رباعی در مرموزات اسدی (ص ۱۶) و در عرفات العاشقین (ص ۳۱) به نام احمد غزالی آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۶۶).

- **عدم:** ر.ک. ۱/۱

– **مفهوم عبارت:** عشق به خاطر من (نوع انسان) به وجود آمد؛ یعنی این که اگر عشق صورت گرفته است به خاطر خلقت آدم و نوع انسان بوده است چراکه قبل از این جزو صفات پروردگار بوده است ولی فعلیت آن به واسطه خلقت آدم و نوع بشر بوده است، مخصوصا برگزیدگان این نوع که«اولیاء امتی»رسول‌ا...(ص)هستند. فرشتگان و دیگر موجودات لایق عشق پروردگارنبودند.وقتی حافظ می‌گوید: «آسمان، بار امانت نتوانست کشید»؛ یعنی آسمانیان نتوانستند این امانت را تحمل کنند. به همین دلیل «قرعه ی فال به نام من دیوانه زدند». در اینجا نیز منظور حافظ، از «من»، نوع بشر است؛ همان بشری که خداوند پس از خلقتش «تبارک ا... احسن الخالقین» گفت. در ادامه، احمد غزالی می‌گوید که به صورت کلّی، منظور از خلقت عالم، عشق بود و عشق مطلق (که برابر با وجود محض است)، تجلی کرد و تجلی‌گاه از دل بنده‌اش بود؛ پس خلقت برای این صورت گرفت. خواجه حسین ناگوری نیز همین مطلب را بیان می‌کند: «یعنی، ذات مطلق از عدم ،به من آمد»، به وجود، یعنی به ظهور (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۵). در شرح آقای ریاضی، تناقض بسیاری درمورد این بیت به چشم می‌خورد. در جایی می-گویند که عشق به خاطر انسان آفریده شد و در جایی دیگر علت را محبت و خود عشق می‌داند (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۳۲). بیت دوم بیان کننده وصل است و در واقع، همانند رباعی اول، سالک را در قوس صعود نشان می‌دهد. می‌گوید: «من هرگز از تو جدا نخواهم شد و این دست طلب را هیچ کجا نخواهم برد و برای بیان این مطلب که این عمل صورت نخواهد گرفت، مثالی محال را می‌آورد؛ که اگر بوی عود از او جدا شود، من نیز از تو جدا خواهم شد که این محال است. به این کار خود ادامه خواهم داد و شب و روز به تو عشق خواهم ورزید. با این که حسودان نخواهند گذاشت.حسود را می‌توان نفس شیطانی دانست. تفاسیر در این باره چیزی ننوشته‌اند، اما به تعقل نزدیک‌تر است.چراکه اول کسیکه به انسان و رابطه‌اش با خداوند حسادت کرد ،همانا شیطان بود.

– **شعر: أتأنی....فتهلَکنا:** این شعر از عمر ابن ابی ربیعه (م۹۳ق)است.در الوافی بالوفیات (ج۸، ۱۵۸)و تزئین الاسواق(ج۱، ۱۲۰) به نام مجنون عامری ضبط گردیده است.(مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۱۹). معنی: «عشق را به من داد، پیش از آن که عشق را بشناسم. پس عشق او با دلی خالی

و آسوده روبرو گردید و در آن متمکن شد». وجود عشق قبل از معرفت به آن است و ظهورش پس از معرفت.

۲/۱- «روح چون از عدم به وجود آمد، بر سد حدِّ وجود، عشق منتظر مرکبِ روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد: اگر ذات، روح آمد، صفتِ ذات، عشق آمد. خانه خالی یافت جای بگرفت.»

- **روح:** جان، نفس، آنچه مایه زندگی نفس‌هاست. روان. ابوعلی سینا گوید: [خداوند] مردم را از گرد آمدن سه چه چیز آفرید. یکی تن که او را به تازی بدن و جسد خوانند و دیگری جان که او را روح خوانند و سوم روان که او را نفس خوانند (دهخدا).

روح به ضمّ اول، در لغت به معنی جان و رحمت و در قرآن نام جبرئیل علیه الاسلام است و نیز عبارت از روح انسانی است که مدرک معانی و معلّم علوم ربانی است. در اصطلاح متصوّفه، روح، لطیفه‌ای است مجرّد. روح انسانی؛ عبارت از لطیفه‌ای است عالم ومدرک که نازل از عالم امر است و روح حیوانی مرکوب است و عقول از درک کُنه آن عاجز است و این روح مجرد و منطبق در بدن است.

در شرح تعرّف آمده است: «خلق در روح اختلاف کرده‌اند، گروهی روح را جسم گفتند و گروهی، جوهر گفتند و گروهی عرَض گفتند و گروهی قدیم و گروهی محدث گفتند. مذهب ترسایان از آن است که روح قدیمی است و قول بعضی از فلاسفه که ایشان مذهب تناسخ دارند، همین است. اما مذهب اهل سنت و جماعت آن است که روح گوییم و ماهیت نگوییم؛ و جنید از این معنی گوید: روح چیزی است در علم خدا و هیچ کس را بر آن وقوفی نیست و عبارت کردن از آن جایز نیست به دلیل قول خدای تعالی که فرمود «وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی » (اسراء/۸۵) و مذهب این است که جنید گفت و فقها و ائمه دین جمله بر این اعتقادند (بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲، ۱۵۷). ابوحامد غزالی نیز در کیمیای سعادت، روح را حقیقت و نیز آدمی معرفی می‌کند و برای آن جایگاهی قرار می‌دهد. در نزد غزالی، روح باید در این دنیا مراتبی را طی کند تا، تازه به مقام روح انسانی برسد (محمد غزالی، ۱۳۷۶، ج۱، ۱۰۱-۹۸). درباره این مفهوم، عین القضات همدانی نیز نظری نزدیک به نظر استادش، احمد غزالی دارد. وی می‌گوید: «اما می‌دانی که شدن و آمدن روح، چون شدن و آمدن قالب نبود. شکل دیگر است تا به ملکوت نرسی و درهای آسمان بر تو گشاده نگردد، این شدن و آمدن را که حقیقتِ روح است ندانی البته و هان و هان تا نپنداری که روح در میان قالب است؛ چنان که قالب بود در میان خانه مثلا یا بیرون از قالب بود، چنان که قالب بود بیرون از خانه. بودنِ او در قالب چیزی دیگر است که قلم نکشد» (عین القضات، ۱۳۷۷، ج ۲، ۵۳۰).

روزبهان بقلی در شرح شطحیات نیز این مطلب را می آورد اما وی برخلاف احمد غزالی، معتقد است که روح قدیم است و قدمت او قبل از هر امر دیگری است. می‌گوید: «به جمیع

تجلی ذات و صفات پیش از کون، روح ناطقه را بیافرید، قباء نور قدم در پوشید» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ۳۰۴) و درادامه می گوید که بعد از خلق روح آنچه آفریده شد، آدم بود و این روح چهل هزار سال به جسد آدم تجلی کرد: «بعد از خلق روح، آدم را بیافرید و چهل هزار سال بدو تجلی کرد» (همان، ۳۰۵). البته وی در ادامه همین مطلب اشاره نیز می کند که این قدیم که در باب روح گفته می شود، در واقع قدیم زمانی است و قدیم ذاتی نیست.

نجم رازی، صاحب مرصادالعباد نیز درباره فطرت روح و مراتب خلقت آن، اعتقاد دارد که روح اولین مخلوق بود و البته همان روح پاک حضرت رسول (ص) را منظور نظر دارد. می‌گوید: «بدانک مبدأ مخلوقات و موجودات ارواح انسانی بود مبداء ارواح انسانی روح پاک محمدی بود –علیه الصلوة و السلام- چنانک فرمود «اول ما خلق ا... روحی»؛ پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور روح محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد» (نجم رازی، ۱۳۸۴، ۳۷). عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه گفته است: «روح در اصطلاح عرفا عبارت است از لطیفه انسانی مجرد و در اصطلاح پزشکی بخار لطیفی که در قلب قابلِ قوهٔ حیات، حس و حرکت پدید می‌آید و حکما بین قلب و روحِ اول را فرق نمی‌گذارند و آن را نفسِ ناطقه می-نامند» (کاشانی، ۱۳۷۲، ۳۴).

در نتیجه، صوفیان گویند درباره روح و کیفیت آن سخن گفتن بی فایده است، چه همان طور که خدای تعالی فرموده است، روح از عالم امر است و بشر را به علت دانش کمی که به او داده‌اند به عالم امر دسترس نیست؛ به همین دلیل در آثار خود، تعریف جامع و مانعی را از روح و چگونگی آن نیاورده اند و فقط، گاه اشارتی کرده‌اند و برخی اوقات نیز به مراتبی برای آن قائل شده‌اند: مثلا ابوبکر واسطی می‌گوید: جان‌ها بر ده مقامند: ۱- جان مخلصان، ۲- جان پارسایان، ۳- جان مریدان، ۴- جان اهل سنن، ۵- جان اهل صفا، ۶- جان شهیدان، ۷- جان مشتاقان، ۸- جان عارفان، ۹- جان دوستان ۱۰- جان درویشان (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۶: ۱۲۵-۱۱۴، به اختصار).

- **مزاج:** آمیختن چیزی با چیزی (دهخدا)
- **ذات**: صاحب، مالک، دارا، خداوند. حقیقت هر چیز و نفس هر شیء (دهخدا).

در اصطلاح، ذاتِ شیء چیزی است که آن را غیر خودش تمیز دهد و مخصوص گرداند و گفته اند ذاتِ شیء، خودِ آن و عینِ آن است که از عَرَض خالی نباشد و فرق بین ذات و شخص آن است که ذات، اعم است از شخص، چه ذات اطلاق به جسم و جز آن شود و شخص جز بر جسم اطلاق نشود (گوهرین، ۱۳۸۰، ج۵: ۲۹۵).

روزبهان گوید: «ذات، هیئت چیزیست که قائم به نفس خود بود، حقیقتش، وجود حق است «لَم یزل و لا یُزال» منزه از حدث» (رزوبهان، ۱۳۷۴، ۵۷۱).

عین القضات همدانی در تمهیدات معرفت به ذات خداوند را غیر ممکن می داند و می‌گوید: «و معرفت ذاتِ او –تعالی- کرا زَهره باشد که خود گوید: «تفکروا فی آلاء ا... و لا تفکروا فی

ذات ا...»، جز برمزی معرف خدا حراست شرح کردن» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۶۰). پس این که گاه برخی از صوفیه دست به تعریف ذات زده‌اند، در واقع ایشان صفات و افعال خداوند را تعریف کرده‌اند. به طور کلی صوفیان، ذات را چیزی می‌دانند که قائم به خود باشد، تعریف ذات امکان ندارد، همان‌طور که شناخت آن غیر ممکن است. ذوالنون و بایزید معرفت ذات را جهل و نادانی دانسته اند. در ذات، کثرت به هیچ وجه راه ندارد و صفات حق عین ذات او نیست و این ذات و صفات قدیم است نه حادث، جوهر اول مظهر صفات و ذات است و انسان کامل مظهر ذات (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۵، ۳۰۱).

- **صفات:** جمع صفت، چگونگی کسی را گفتن؛ و آن مشتق از وصف است. بیان کردن حال و علامت و نشان چیزی (دهخدا).

عین القضات می‌گوید معرفت ذات زمانی حاصل می‌شود که معرفت نفس محمد (ص) حاصل آید و به این آیه استناد می‌کند « لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أنفُسِكُمْ»(توبه، ۱۲۸)،(عین القضات، ۱۳۷۷، ۶۰).

صوفیه به این معتقدند که صفت، قائم به ذات خود و متصل به موصوف و او را انفصال نیست و آن چیزی است که تو را به حالت موصوف رساند به حدی که کیفیت و حال او را به قدر فهم و عقل و ذوق خویش دریابی. عین القضات همدانی می‌گوید: آدمی جز صفات خود، چیزی دیگر نیست و این صفات یا عارض بر اوست چون سپیدی و سیاهی یا ذاتی اوست مانند تحرک و ادراک. او هم مانند تمام موجودات مظهر صفات الهی است و چون به حد کمال رسد، به درجه انسان کامل آزاد نایل آید، این مظهریت شهوداً بر او کشف خواهد شد، اما صفات الهی قدیم است (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۷: ۱۶۱-۱۷۵به اختصار).

- **مفهوم عبارت**: زمانی که روح از عالم اجمال واطلاق [عدم ماهوی] به وجود آمد- یعنی از آن تجرّدِ محضِ خود جدا شد - شایستگی این سفر را در قوس نزول پیدا کرد؛ در آنجا (قوس نزول) عشق، منتظر روح بود تا به واسطه‌ی آن، این سفر را آغاز کند. احمد غزالی از این آمیختگی بین روح و عشق اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و می‌گوید اگر ذاتِ این پیوند و آمیختگی، روح باشد، پس باید صفتِ آن، عشق باشد. چه اینکه روح، بی‌صفت و بی‌تعلق و بی‌رنگ است. پس عشق جایگاه خود را در روح یافت،در آن جای گرفت و حرکت آغاز گردید. در شرحی که عزالدین محمود کاشانی به این بخش دارد نیز به همین مطلب اشاره می کند؛ وی نیز اعتقاد دارد که روح قدیم است و چنین می گوید:

روح اگر چه نتیجه کرم است   با قدم گوییا که هم قدم است

(مجاهد، ۱۳۸۸، ۶)

در این بند، احمد غزالی در لفافه به قدمت ذاتی عشق و قدمت زمانی روح اشاره می‌کند و می گوید: «روح چون از عدم به وجود آمد»؛ یعنی دارای قدمت زمانی است؛ به طور کلی در مقایسه با ذات اقدس خداوند-جل‌جلاله- که قدیم ذاتی است، روح، دارای قدمت زمانی است(سبزواری،

۱۳۸۴، ج۲: ۳۰۴ و ج۵: ۳۱۵ به اختصار.نقل به مضمون)، و در ادامه می‌آورد که: «عشق منتظر مرکب روح بود»؛ یعنی عشق در ابتدا بود و منتظر مرکبی تا سفر خود در قوس نزول را شروع کند. از اینجا حاصل می‌شود که در کلام احمد غزالی، مطلقِ عشق و وجودِ محض (یعنی حضرت خداوند) یکی هستند؛ چه اینکه فقط اوست که قدیم ذاتی است.

نظام الدین تهانیسری می‌گوید که منظور احمد غزالی از روح در اینجا، همان جان است که از مرتبه اعیان ثابته تنزل کرده و به عالم ناسوت آمده است که عشق او را مرکب خویش سازد. اما به نظر چنین نمی‌تواند باشد؛ چرا که غزالی می‌گوید: «بر سر حدّ وجود» و این سر حدّ وجود، انتهای آن نیست. پس نمی‌تواند عالم ناسوت باشد؛ چون این عالم در مقایسه با قوس نزولی که عشق قرار است شروع کند، انتها می‌شود نه ابتدا و ابتدایش، لاهوت است (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۳۷).

۳/۱- «تفاوت در قبله‌ی عشق عارضی است، اما حقیقت او از جهانِ منزه است که او را روی در جهتی نمی‌باید داشت تا عشق بود. اما ندانم تا دستِ کسبِ وقت، آب به کدام زمین برد. آن نَفَس که رکابدرای بر مرکب سلطان نشیند نه مرکبِ او بود، اما زیان ندارد. کلامنا اشارة».

- **قبله:** به کسر قاف و فتح لام، جهتی که روی بدان آورند هنگام نماز (دهخدا). عین القضات می‌گوید: «هرچیز که جان، روی بدان آرد، آن چیز قبله او شود» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۸۳) و در اینجا نیز قبله‌ی عشق، همین معنا را دارد؛ یعنی غایت خواهشِ عُشاق.

- **حقیقت:** چیزی که به طور قطع و یقین باشد و ثابت. درست، راست. حقیقت نزد صوفیه، ظهور ذاتِ حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در نور ذات و در مجمع السلوک گویند. حق در اصطلاح مشایخ صوفیه، عبارت است از ذات؛ و حقیقت، عبارتست از صفات. پس حق اسم ذات و حقیقت اسم صفات است (دهخدا).

در ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه آمده است: شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت مشاهده ربوبیت، هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت پذیرفته نبود. شریعت پرستیدن حق است و حقیقت دیدن حق (عثمانی، ۱۳۸۸، ۱۲۷). بایزید بسطامی می‌گوید: «هرکه در حق محو شود، به حقیقت هر چه هست رسیده، همه حق است. اگر آن‌کس نبود، حق همه خود را ببیند» (عطار، ۱۳۸۳، ۱۷۱). سالک در مسیر الی ا... از سه وادی کلّی گذر می‌کند. اول شریعت، دوم طریقت و سوم حقیقت؛ اما گذر از هر وادی مساوی با اتمام آن نیست. مثال این مطلب این است که: سالک مانند کشتیبانی است که سوار بر کشتی شریعت از دریای طریقت به مقصد حیقیت می‌رسد و تا زمان رسیدن به آن هدف نهایی که حقیقت است و با فنا حاصل می‌شود، به این دو دیگر نیز نیازمند است. به همین دلیل گفته‌اند:

«وسیله رسیدن به حقیقت اشیاء علم است. اما معرفت و شناسایی به حقیقت، وقتی دست می-دهد که بنده در محل وصل متوقف گردد؛ یعنی سالک پس از طی تمام مراحل و رسیدن به مقام فناءبالله به این معرفت نائل می‌شود و آن مقامی است که همه چیز بر او آشکار شود» (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴، ۲۵۳).

به عقیده روزبهان بقلی نیز: «حقیقت، صفای معرفت است و نور مشاهده و اثبات توحید و رسوخ حال و وقوع علم لدّنی» (روزبهان، ۱۳۷۴، ۵۵۹).

- **منزّه:** پاک، دور گردانیده شده، مقدس، مبرّا، بی گناه (دهخدا).

- **وقت:** یکی از اصطلاحات است که صوفیه درباره آن بسیار گفته‌اند. عبدالرزاق کاشانی می-گوید: «یعنی آنچه که تو را در حال حاضر است. پس اگر از تعریف و تقلیب حق –تعالی- باشد، باید بدان راضی و تسلیم باشی تا آن که به حکم وقت باشی و غیر او به خاطرت گذر نکند و اگر بستگی به کوشش خودت داشته، پس آنچه را که برای تو مهم‌تر است که در آن باشی ملازم باش و به گذشته و آینده دل مبند. چون تلافی گذشته کردن، ضایع کردن وقت حاضر است و همین طور فکر آینده کردن؛ شاید اصلا بدان نرسی و وقت بگذرد. از این رو محقق گفته: صوفی فرزند وقت است؛ یعنی هرچه وقتش اقتضا کرد، انجام می دهد» (کاشانی، ۱۳۷۲، ۱۵۵).

در کتاب اللمع می‌خوانیم: «وقت ما بین ماضی و مستقبل است. جنید رحمه ا... گفت: وقت سخت عزیز است. چون از تو فوت شود، دیگر آن را نتوانی یافت، یعنی وقت و تنفس تو چیزی است بین نفس گذشته و تنفس آینده. پس اگر در غفلت از ذکر خدای تعالی بگذرد، دیگر بدان ملحق نخواهی شد و بدان بازگشتی نداری» (سراج، ۱۹۶۰، ۳۴۲).

این وقت و درک آن به اختیار بنده سالک نیست، بلکه به عنایت حق بستگی دارد. وقت در عبور است، و به سال و ماه و روز و ساعت و حساب و کتاب و غیره، آن را حفظ نتوان کرد؛ بلکه به مراقبه و نفس سالک بستگی دارد (گوهرین، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ۲۱۶).

- **رکابدار**: این ترکیب در فرهنگ ها به معنی آن‌که رکاب نگه دارد تا مخدوم وی سوار شود و پیاده ای که همراه سوار می رود، آمده است. این تعریف وظیفه صاحب این شغل را که در دوره غزنویان از شغل های درجه سوم بوده به درستی توضیح نمی دهد. آنچه مستفاد می شود از وظایف رکابدار، بردن نامه های فوری و همراهی با اسبان جنیبت و آوردن اسب برای سواری امرا و بزرگان را می توان برشمرد (انوری، ۲۵۳۵، ۲۴۹).

- **کسب**: کسب عبارت از فعلی است که موجب جلب منافع یا دفع مضار است و از این جهت فعل خدا موصوف به کسب نشود و یا کسب عبارت از مباشرت اسباب است با اختیار (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۳۹).

– **مفهوم عبارت:** این که هر شخص عاشق چیزی می‌شود، نوعی عرض است؛ اما اصل حقیقت عشق، همانطورکه خود در مقدمه گفت، یکی بیش نیست و از هر گونه جهتی منزه است که همان وجود مطلق است؛ و اگر غیر از این باشد، دیگر آن عشق نیست.در واقع غزالی می‌خواهد

بگوید که راه‌های رسیدن به عشق مطلق به اندازه‌ی عشاق است، یعنی هر عاشقی برای رسیدن به عشق، یک مسیر مخصوص به خود را دارد. او در ادامه می‌گوید که نمی‌دانم به اقتضای ذات و حسبِ وقت، ذات مطلق به چه هیاتی ظاهر شود، ولی به هر صفتی که ظاهر گردد، او را عاریتی بود مانند رکابدار سلطان؛ چه این که، رکابدار بر مرکبی سوار می‌شود که متعلق به او نیست ولی با وجود این که مرکب متعلق به او نیست، هیچ زیانی متوجه مرکب و صاحب نمی‌شود، زیرا این امر موقتی است. انتهای کلام خود، این مطلب را می‌آورد که (کلامنا اشارة)؛ یعنی آنچه که گفته شد، اشاره‌ای بیش نبود. این مطلب را غزالی بارها تکرار می‌کند تا متذکّر شود، مبحث عشق جولانگاه کلام نیست و کلام در اینجا پیاده است. به طور کلی، احمد غزالی در حال معرفی نوعی عشق است و این که ابتدای راه او کجاست و این سفر او قرار است چگونه آغاز گردد؟ در شروح سوانح، بخش اول این بند بسیار مبهم و پیچیده بیان شده است. آقای ریاضی، این مطلب را که کاملا واضح و آشکار است، چنین برداشت کرده و شرح داده است:« این که هر کس و هر عاشقی، عاشق معشوقی می‌گردد و او را معشوق خود و قبله خود می-سازد، این امری عارضی است و به ذات عشق مربوط نیست؛ بلکه حقیقت عشق از داشتن هر گونه جهت منزه است». این همان سخنی است که در مقدمه هم گفته است که وی [احمد غزالی] می‌خواهد در باب عشق سخن بگوید که «تعلق به هیچ جانب ندارد». در ادامه می‌گوید که: «او را ندانم که ...»؛ یعنی اینکه معلوم نیست این عشق در افراد، چگونه جلوه کند و وصال چگونه صورت پذیرد. این مطلب را نیز در شرحی که از قرن نهم «بی نام» باقی مانده است، می‌بینیم: «یعنی موجودات را منتظر اتصال وی باید بود تا شیئی شوند و وی را روی در جهتی نمی باید داشت تا عشق بود» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۶۹). غزالی در انتها باز هم تکرار می‌کند که «کلامنا اشارة»، چرا که حرف عشق در دفتر نگنجد.

۴/۱- « گاه خزفی یا خرزی به دستِ شاگردِ نوآموز دهند تا استاد شود. گاه به تعبیه دُرّ ثمین و لؤلؤ لالا به دستِ ناشناسِ او دهند که زهره ندارد دستِ معرفتِ استاد که آن را برماسد تا به سفتن چه رسد».

- **خَزف:** سفال، هر چیزی گلی که در آتش پخته شده باشد (دهخدا).
- **خَرز**: مُهره، اسباب خرده فروشی را گویند از مهره و آیینه و شانه و امثال آن (دهخدا).
- **تعبیه**: آراستن، ساختن، آماده کردن (معین).
- **برماسد**: از برماسیدن، به معنی لمس کردن و سودن عضوی بر عضو دیگر یا شیء دیگر (دهخدا).
- **سفتن:** سوراخ کردن ، آراستن مروارید و جواهرات(معین).
- **مفهوم عبارت:** گاهی اوقات، سفالی یا مهره‌ی بی‌ارزشی به دست شاگرد نوآموز می‌دهند

برای تراش زدن و سوراخ کردن تا این عمل را به خوبی یاد گرفته و استاد شود. گاهی نیز برای آراستن و ساختن گوهر گرانبها و مروارید آبداری، آن را به دست استاد توانا و آشنا با جواهرات می‌دهند. ولی زمانی هست که این گوهر آنقدر ارزشمند و ظریف است که استاد توانا حتی جرات لمس کردن آن را نیز ندارد، چه برسد به سوراخ کردن و آراستنش.

در شرح این قسمت گفته‌اند« منظور شیخ از خزف و گوهر، اختلاف مظاهر حق در کشش عشق باشد» (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۴۴) و در شرح حسین ناگوری، اشتباه آشکاری وجود دارد. وی« خزف» را «حرف» نوشته است و آن را به گونه‌ای دیگر که کاملا دور از متن است شرح کرده (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۶)؛ اما در اینجا به نظر می‌رسد که کلام احمد غزالی، دارای ایهام باشد.در یک معنی، او قصد دارد سختی این کار را شرح دهد. پس مثالی بیان می‌کند و این مثال به دو معنی قابل تعمیم است. یکی این که غزالی خواسته است این مساله را که «اِنّا عَرَضنا الاَمانَةَ علی السَّمواتِ و الارْضِ و الجبالِ...» (احزاب، ۷۲) بیان کند و بگوید که بار عشق چقدر سنگین است و هر کسی از عهده‌اش بر نمی‌آید؛ حتی اگر پیر کاملی باشد در این راه.و در معنی دیگر با این مثال، سختی کار خود را درقالب این مفهوم بیان می‌کند؛ یعنی من نیز که در این کار استاد هستم و سال‌ها در راه عشق الهی کوشیده‌ام و ریاضت برده‌ام، حتی جرات بیان آن را ندارم و لاجرم، می‌گویم «کلامنا اشارة».

۵/۱: «چون بوقلمون وقت عجایب نیرنگ بر صحیفه‌ی انفاس زند، پی پیدا نَبوَد، که روش بر آب است، لابل بر هوا که انفاس خود هواست».

- **صحیفه**: نامه، کتاب، رساله، دفتر (دهخدا).
- **انفاس**: ج نَفَس، به فارسی آن را دم گویند (دهخدا).

یکی دیگر از اصطلاحات صوفیه است که معمولا با اصطلاح وقت استعمال و تعریف می-شود. در اینجا نیز به همین صورت آمده است. عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه آن را چنین تعریف می‌کند: «اما نَفَس عبارتست از دوام حال مشاهده و تواتر و تعاقب امداد آن که حیات قلوب اهل محبت بدان مربوط است بر مثال تواتر و تعاقب امداد انفاس که بقای حیات قوالب بدان مشروط است و فرق میان نفس و وقت به معنی دوم آنست که وقت حالیست در معرض فترات و وقفات و واردی درصدد تعاقب و تناوب ظهور و خفا و نفس حال است دایم مجرّد از فترت و وقوف و از اینجاست که گفته‌اند: الوقتُ لِلمُبتدیِ و النَّفَسُ للمُنتَهی» (کاشانی، ۱۳۸۸، ۱۴۱).

- **مفهوم عبارت:** در اینجا احمد غزالی، وقت را به بوقلمونی تشبیه کرده است که هر لحظه به رنگی در می‌آید، چه این که بوقلمون صفت هم به همین معناست. او می‌گوید: وقتِ بوقلمون صفت که هزار رنگ است و هر لحظه به شکلی و حالتی است و این وقت که بر پایه‌ی انفاس (جمع نَفَس) است هر لحظه به نوعی دیگر است. گاه خوش است و گاه ناخوش و این انفاس

است که پی وقت است ولی خود او معلوم نیست بر چه پایه‌ای است. آب و هوا به عنوان دو مثال متغیر در اینجا آورده شده‌اند؛ چرا که به آب و هوا نیز اعتمادی نیست و دایم در حال تغییراند، پس وقت نیز مانند آنان است.

****

فصل(۲)

۱/۲- «چون خانه، خالی یابد و آیینه صافی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح. کمالش آن بود که اگر دیده‌ی اشراف روح خواهد که خود را بیند، پیکر معشوق یا نامش یا صفتش با آن بیند و این به وقت بگردد. حجاب نظر او آید بخود و دیده‌ی اشرافِ او را فرو گیرد، تا به جای او خود بود و به جای خود او را بیند. اینجا بود که گوید: بیت

از بس که در این دیده خیالت دارم   در هر که نگه کنم، تویی پندارم»

- **آیینه صافی:** پاک و بی غش و بی کدروت (دهخدا).

- **صورت:** هیات، شکل، خلقت، در فلسفه به آنچه فعلیت شی بدان حاصل شود. چون هیات تخت که از اجتماع تخته های آن تحقق یابد و مقابل آن، ماده است (دهخدا).

در تصوف، حضرت محمد (ص) صورت حق است. به واسطه‌ی تحققش به حقیقت احدیت و واحدیت و از آن تعبیر به (صاد) شده، چنان که ابن عباس –که خدای از وی خشنود باشد- به آن اشاره‌ای دارد؛ یعنی وقتی که از معنی «ص» مورد پرسش قرار گرفت، گفت: کوهی است در مکه که عرش رحمانی بر آن قرار دارد (کاشانی، ۱۳۷۲، ۵۹).

منظور آن بود که اگر حضرت حق دارای صورتی می‌بود، محمد (ص) نزدیک‌ترین به این حالت می شد، چرا که جلوه کامل و اکمل انسان کامل بر روی زمین، فقط او بود و هست. عین القضات همدانی می‌گوید: «بدان که خلق جهان سه قِسم‌اند: قسم اول، صورت و شکل آدمی‌اند، اما از حقیقت و معنی آدمی خالی باشند و قرآن در حق این طایفه چنین خبر می‌دهد « أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف، ۱۷۹). قسم دوم، هم صورت و شکل آدمی دارند و هم به حقیقت از آدم آمده اند، اما قسم سوم، طایفه‌ای باشند که به لُب دین رسیده باشند و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۳۹). در نظر صوفیه، صورت هر چیزی آنست که بدان ظاهر آشکار شود و بدان تعیّن یابد. نجم الدین کبری، صورت و خیال را دو چیز می‌داند که محلش در سیر آدمی است و عملشان ضبط اشیاء است و آنها را تشبیه کرده است به ریسمان و دام صیادان که هنگام واردات معانی عقل ریسمان مخیله و مصوره را بر آن اندازد تا آنها را به قید خود درآورد و برای عقل نگاهشان دارد تا در آنان تصرفات نماید (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۷، ۱۹۵).

گاه صوفیه صورت را به معنی صفت به کار برده‌اند و صورت آدمی را نسبت به صفاتش متغیر

دانسته اند.

- **صفا:** روشنی، پاکی، مقابل کدروت، خلوص (دهخدا)

در نظر صوفیه، صفا، پاکی باطن و دل است تا حدی که هیچ گونه آمیختگی با طبع پیدا نکند و باعث رویت فعل سالک نگردد، به این معنی که دل از همه هوی و هوس‌ها و سایر لوازم طبیعت بشری چنان پاک شود که تمام اوصاف بشریت رهایی یابد، تا آنجا که حتی افعال خود را نیز نبیند و متذکر به آن نشود. ایشان معتقدند که صفای به کمال و علی الدوام، دست نیافتنی است؛ چرا که آن وقت باید از تمام صفات بشریت که زنده بودن هم از آن است، پاک شود که فقط در هنگام فنا، امکان پذیر است (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۷، ۱۵۸). مولانا می گوید:

آن صفای آینه لاشک دل است — کو نفوس بی عدد را قابل است

صورت بی صورت بی حدّ غیب — ز آینه دل دارد آن موسی به جیب

(مثنوی‌مولانا، دفتر ۶، بیت ۴۰۴۷)

عطار نیز می گوید:

طریق صوفیان ورزم و لیکن از صفا دورم — صفا کی باشدم چو من سر خمّار می دارم

(عطار، ۱۳۸۲، ۲۹۸)

- **حجاب:** کاشانی می‌گوید: حجاب عبارت است از نقش پذیری صورت‌های کونی و وجودی در قلب که مانع از قبول تجلّی حق تعالی (و یا حقایق) می‌باشند (کاشانی، ۱۳۷۲، ۲۶).

ابوحامد غزالی در مشکاة الانوار درباره محجوبان چنین می‌گوید که: خداوند تعالی متجلی فی-ذاته است؛ بنابراین حجاب ناگزیر به محجوب اضافه می‌شود. محجوبان سه گروهند: اول، محجوبین به ظلمت محض؛ دوم، محجوبین به نور مقرون به ظلمت؛ سوم، محجوبین به نور محض. دسته اول بی اعتقادان به خدا و آخرتند، دسته دوم، کسانی‌اند که دارای تفکر دینی یا خیالی‌اند که حائلیست میان حقیقت محض و آنها، سوم نیز فلاسفه‌اند (محمد غزالی، 1364، ۸۴-۹۳).

روزبهان بقلی نیز حجاب را حایلی می داند میان طالب و مطلوب و معتقد است، حقیقت حجاب هر آنچه است که سالک را منع کند از حق و اگرچه کواشف و معارف بود (روزبهان، ۱۳۷۴، ۵۷۲).

نسفی نیز در انسان کامل آنجا که از حجاب و مقام سخن می‌گوید به این مطلب می‌پردازد: « و اصل حجاب‌ها چهار چیز بود: دوستی مال، دوستی جاه، تقلید پدر و مادر، معصیت. ای درویش حجاب‌ها بسیار است اما اصل حجب این چهار چیز بود. هر چیز که از خود دفع می‌باید کرد و از پیش برمی باید داشت، عبارت از حجاب است. ای درویش این چهار حجاب را از پیش برداشتن به مثابه‌ی طهارت است. اول طهارت باشد، آنگاه نماز» (نسفی، ۱۳۷۱، ۹۹-۹۶، به اختصار). اما تعریفی که نجم الدین رازی در مرصاد العباد ارائه می‌دهد، مختصرتر و کلی‌تر است.

«حجاب عبارت از موانعی است که دیده‌ی بنده بدان از جمال حضرت جلت محجوب و ممنوع است و آن جملگی عوالم دنیا و آخرتست که به روایتی هفتاد هزار است «اِنَّ ا... سَبعین اَلف حجاب مِن نورٍ و ظلمه» واین هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است» (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴،۳۱۰).

- **خیال:** به فتح، عبارت از شبح و هر صورتی که از ماده مجرد باشد، مانند عکس شیء در آینه (دهخدا).

در باب این قوه باطنی، سخن بسیار گفته شده است اما به صورت خلاصه می‌توان گفت: خیال توده ای است که در آخر تجویف اول، دِماغ تعبیه شده است. او خزانه دار حس مشترک است و حس مشترک صوَر را زود قبول می‌کند اما دیر نگاه نتواند داشت زیرا که رطوبت برو غالب است. پس هرچه حسِ مشترک بستاند، به خیال سپارد و خیال آن را نگاه دارد. سالک تا در بدایتِ طریق است، سخت گرفتار این خیال و مراتب آن می باشد و همه مجاهدات و ریاضات او باید صرف نفی خواطر از خود شود؛ یعنی باید پیوسته بکوشد، تا خیالاتِ باطل و فاسد را با ریاضت و مجاهده و پیروی از تعلیمات شیخ خود، ترک گوید تا از حجبِ نورانی و ظلمانی بگذرد و راهِ مشاهده و مکاشفه بر او گشاده شود (گوهرین، ۱۳۸۰، ج۵، ۱۹۹). مولانا به خوبی تمام این مطلب را در چند بیت به سادگی بیان می‌کند:

می‌رسد از دور مانند هلال	نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه‌رویان بستان خداست

(مثنوی مولانا، دفتر اول، بیت ۶۹)

مفهوم عبارت: در این فصل، غزالی به بیان مسئله‌ی وارد شدن عشق به روح و چگونگی اتحاد آن دو می‌پردازد. خانه، همان‌طور که در فصل قبل گفت، روح است؛ یعنی اگر عشق، روح را از جمله صفات ذمیمه و اصطلاحا خواطر، تهی بیند و تجلی گاه خویش را پاک و بی‌غش بیابد، صورت خود که همان تعیین اوّلش می‌باشد را در وی تجلی دهد و ثابت کند. و کمال این کار، اتحادیست که بین آن دو ایجاد می‌گردد که اگر روح بخواهد، خود را نیز بیند، عشق را می‌بیند و این مطلب (اتحاد) به این صورت رخ می‌دهد که گاه روح عشق را به جای خود می-بیند و گاه خود را بجای او. در شرح ناگوری نیز برای این قسمت همین گونه مفاهیم آمده است. وی برای توضیح این بخش که غزالی می‌گوید: «و این به وقت گردد»، می‌گوید: «یعنی وقتی بود که او را به جای خود ببیند و وقتی بود که خود را در او محو یابد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۸). اما همین قسمت در شرح تهانیسری به این صورت آمده است: «یعنی گاه تجلیات مذکوره را از

پیش نظر سالک بردارند و افاقت و شعور هستی عاریتی بر او گمارند» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۳۹) که البته آشکارا از مفهوم درست بسیار دور افتاده است. در ادامه غزالی می‌گوید که این اتحاد، حجابِ نظر روح می شود به خودش و کار حجاب این است که روح، چیزی جز عشق نبیند و این مقام اتحادی است که بین عاشق و معشوق به وسیله عشق ایجاد می شود. سخن غزالی در اینجا، تمام مطالبی را که در ابتدای این فصل بیان کرده بود، دربردارد. در آن مقام اتحاد، عاشق هر جایی را که نظر کند معشوق را می‌بیند، چرا که معشوق حجابی از تصویر خود بر چشم دل او نهاده است، لاجرم گریزی از این حالت نیست.

- **بیت:** «از بس که در این...»: این بیت بدون ذکر نام شاعر در کشف الاسرار میبدی (ج۱، ۱۳۵۱) و (ج ۷ و ۵۶) آمده است. در بستان العارفین (ص ۴۳۶)، ضمن یک رباعی به این صورت دیده می شود:

من نام ترا به شاهدی بنگارم	تا دیده بدو برنهم و بگمارم
چندان هوس عشق تو در سر دارم	در هر چه نگه کنم توی پندارم

(مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۲۰)

۲/۲- «زیرا که راهش به خود بر عشق است تا بر عشق گذر نکند- که کلّی او را فروگرفته است- به خود نتواند رسید و جلالتِ عشق دیده را گذر ندهد؛ زیرا که مرد در عشق غیرتِ اغیار بود، نه غیرتِ خود. بیت:

خیال ترک من هر شب	**صفات ذات من گردد**
هم از اوصاف من برمن	**هزاران دیده بان گردد»**

- **غیرت**: در لغت به معنی رشک بردن است. در اصطلاح به معنی حَمیّت محب است بر طلبِ قطع تعلقِ نظر محبوب از غیر یا تعلق غیر از محبوب، یا به سبب مشارکتش با او، و یا به سبب اطلاعش بر او، و غیرت از لوازم محبت است، چه هرکه محب است به ناچار غیور بود و غیرت بر سه قسم است: غیرت محّب، غیرت غیر محّب و غیرت محبت (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۸، ۲۷۱).

ابوطالب مکی در قوت القلوب می‌گوید: غیرت حالی است سخت بلندمرتبه از احوال محبین که معانی نفس شان را بر آنان آشکار کند و آن خاص اصحاب یمین است که چون به مقام توحید رسند، ایجاد به وحدانیت و انفراد به فردانیت بر آنان مشهود گردد و سوای حق مشاهدت نکنند و هرچه جز خدای باشد، غیرت در توحید دانند. در این مرحله در غیبت غیب و سرّ سرّ هم جز خدای را مشاهده ننمایند که مقام غیر از آن خیزد و بسیاری از مشایخ دراین باره به نظم و نثر سخن گفته اند (مکّی، ۱۴۱۷، ۶۲).

- **مفهوم عبارت:** در ادامه‌ی بند قبل و در واقع در شرح بیت می‌گوید که اگر حتی روح

بخواهد به خود برسد، هیچ راهی ندارد مگر این که از مسیر عشق گذر کند، چرا که اتحاد، ایجاد شده و عشق تمام وجود او را دربرگرفته است؛ این بزرگی و عظمت عشق است که اجازه عبور به دیده شخص نمی‌دهد و چون از خودیِ شخص چیزی باقی نمانده، پس عاشق به خود غیرت ندارد؛ چرا که غیرت مخصوص اغیار و غیر عشق است و در دو بیت بعد این مطالب را مطرح می‌کند. غزالی این دو بیت را این چنین آغاز می کند: «خیال ترک من هر شب ...»، منظور وی از واژه خیال در بیت اخیر، همان معنی بیت بالاترش(از بس که در این دیده خیالت دارم...) است.یعنی همان تصویر و حجابی که معشوق به وسیله‌ی عشق بر دیده عاشق می‌اندازد. می‌گوید این خیال که همان حجاب عشق است، از جمله صفات ذات من شده، همان طور که از قول عین القضات گفتیم، از جمله این صفات، ترک و ادراک است. اینجا نیز می‌گوید، تمام این قوای من که از اوصاف من هم به شمار می‌آیند، مانند نگهبانی شده است که خودم با کمال میل به واسطه عشقِ معشوق بر خود گمارده‌ام، اما چون اثری از خود نمی بینم، انگار این نگهبانان را معشوق بر من مسلط کرده است.

- **بیت:** سراینده این ابیات ناشناس است ولی خود ابیات نزد عرفا معروف بوده است، چنان که مولانا جلال الدین، بیت اول را مصرع اول از مطلع غزلی قرار داده است:

خیال ترک من هرشب صفات ذات من گردد — که نفی ذات من در وی همی اثبات من گردد

ز حرف عین چشم او، زطرف جیم گوش او — شه شطرنج هفت اختر بحرفی مات من گردد

(مولانا،۲۵۳۶، ۲۱۲)

سعیدالدین فرغانی، در شرح این بیت، بیتی از ابیات تائیه ابن فارض را که دارای همین معانی است می‌نویسد.

اقامت لها، منّی علی مراقباً — خواطر قلبی، بالهوی، ان المت

ترجمه: واداشت و برگماشت از بهر خود بر من نگهبانی، اگر خاطرها از دل من به مصاحبت عشق تنزل کنند و فرود آیند به صفات اصلی نفس من از جهت تحقیق کمالی که به ایشان متعلق است.

یعنی چون به سیر و سلوک حقیقت دل من که در مشیمه ی نفس و احکام انحرافی او پنهان بود ظاهر شد و آینه تجلی آن سرّ وجودی گشت، پس هر گاه که آن سر وجودی به مصاحبت عشق که در سیر، در مراتب فی الحقیقه به وی مضاف است، قصد می کند که از جهت تحقیق کمالی او را که به کثرت نسبی متعلق است، به این قوا و صفات اصلی نفس همچون چشم و گوش و دست و پای را مثال این تنزل کند –که آن قصد ظهور و تنزل را خاطر می گویند- پس حضرت معشوق از جهت محافظت وحدت و اعتدال خود، همین قوا و صفات

اصلی مرا بر من رقیبی برمی گمارد تا به صورت کثرت و انحراف به ظاهر نشوند و مقصود که کمال است، فوت نگردد و همین معنی را آن بزرگ، به پارسی چنین گفته است:
خیال ترک من هر شب صفات ذات من گردد   هم از اوصاف من بر من هزاران دیده بان گردد

و اینجا لفظ خیال برای آن گفته است که چون آن سر وجودی، هنوز تمام از قید اضافت نرسته است، پس او پرتو وجود مطلق است و خیال او و از آن گفت که صفات ذات من گردد که آن تجلی به صورت خواطر مذکور به نفس می‌کند و خواطر صفات صاحب خاطرند (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۸۲ و ۸۱).

-۳/۲

«أنا مَن اَهوی و مَن اَهوی اَنا   نَحن روحانِ حَلَلنا بَدَنا
فَاِذا ابصَرتَنی أبصرتُه و اِذا أبصرتَهُ أبصَرتنا
اشارت هم بدین معنی بود، ولیکن دور افتاد در دوم مصراع که: «نَحنُ روحانِ حَللنا بَدنا» قَدم از یکی در دویی نهاده است. اول مصراع قریب‌تر است که: «أنا مَن اَهوی وَ مَن اَهوی اَنا»، اینجا بود که این معنی درست آید که گفته است: بیت
گفتم صنما مگر که جانان منی   اکنون که همی نگه کنم جان منی
اینجا که در تمامی بیت گفت است: بیت
مرتد گردم گر تو ز من برگردی   ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی
مگر می‌بایست گفتن: «بی جان گردم گر تو زمن برگردی»؛ ولیکن چون گفتار شاعران بود، در نظم و قافیه نگاه داشتن، ماند. گرفتاری عاشقان دیگر است و گفتار شاعران دیگر، حدّ ایشان بیش از نظم و قافیه نیست».

- **اتحاد**: در لغت به معنی یگانگی و یکی شدن است (دهخدا) در اصطلاح سالکان، آن را گویند که شهود و وجود مطلق است از حیثیتی که مجموع اشیاء موجودند به حق و به خود معدوم، نه از حیث آن که سوی ا... را وجودی است خاص که متّحد شود به حق (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۱، ۵۶).

عبدالرزاق کاشانی نیز این اصطلاح را چنین تعریف می‌کند: «اتحاد عبارتست از شهودِ حقِ واحدِ مطلقی که به حق، کل به او موجود است و کُل از آن جهت که هر چیز به او موجود است و به ذات خود معدوم- به او اتحاد ندارد- نه این که کل را وجودی خاص است و اتحاد به او دارد، این محال است» (کاشانی، ۱۳۷۲، ۵) و نیز گفته‌اند: «اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق از روی حقیقت است نه از راه صورت، برای این که هر دو در صورت، متضادند که یکی مظهر نیاز است و دیگری منبع بی نیازی، چنان که آیینه بی‌صورت است؛ اما میان آینه و صورت اتحادی است

که شرح آن قابل عبارت، بل پذیرای اشارت هم نیست و عارفان از اتحاد نه معنای لغوی خواهند که آن در شریعت کفر است و در حقیقت، تبرّی از کفر، چه از آن رایحه غیرت استشمام توان نمود. پس اتحاد، حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق به مثابه ای که غیر او در وجود به نظر شهود در نمی آید و این نهایتِ سرّ عشق است» (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۱، ۶۳-۵۵). عراقی در لمعات این چنین سروده است:

کز صفای می و لطافت جام	درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است، نیست گویی می	یا مدام است، نیست گویی جام

(عراقی، ۱۳۸۲، ۲۸)

البته اتحاد، با توحید تفاوت دارد. تفاوت این دو در این است که اتحاد، یکی شدن است و توحید یکی کردن؛ اتحاد، بهترین تجلی پاک صوفیان است، خاصه در مراحل عشق که عاشق می‌تواند آیینه تمام نمای معشوق گردد و جامع جمیع صفات او. مولانا در مثنوی این مطلب را چنین شرح می دهد:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان	در صبوحی کای فلان بن الفلان
مر مرا تو دوست تر داری عجب	یا که خود را، راست گو یا ذالکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم	که پُرم از تو ز ساران تا قدم
بر من ای هستی من جز نام نیست	در وجودم جز تو ای خوش نام نیست

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۲۰)

دو بیتی که در ابتدای بند آمده است، از حلاج است. در اصل پنج بیت می باشد به این صورت:

اَنا مَن أهوی و مَن اَهوی انا	نَحن روحان حَللنا بَدَلنا
نَحن مُذ کُنّا عَلی عَهد الهَوی	یضرب الامثالَ فِی الناسِ لَنا
أیها السائِل عَن قَصتِنا	لَو تراهُ لَم تُفرِق بیننا
فَاِذا اَبصرتَنی أبصرتَه	وَ اِذا اَبصرتَهُ ابصرتنا
نَحن فی الآمالِ سیّانِ اذا	ذَهَبت مهجته مُت اَنا

(حلاج، ۱۳۸۴، ۱۸۸)

معنی ابیات: من کسی هستم که او را دوست می‌دارم و او نیز مرا دوست می‌دارد. ما مانند دو روحیم که در یک بدن فرو آمده‌ایم.
ما از آغاز خلقت بر عهد عشق استوار بوده‌ایم و ما در این مساله ضرب المثل بین مردم گشته-ایم.

ای پرسنده‌ای که درباره داستان ما می‌پرسی، اگر ما را ببینی، بین ما فرقی و تفاوتی نخواهی یافت.

پس هر گاه مرا بنگری او را می بینی و اگر او را بنگری، ما را می‌بینی.

ما از نظر حیات و زندگی مثل هم هستیم، چه اگر عشق او برود، من می‌میرم.

حسینِ حلاج دو بیت دیگر نیز دارد که آن را برای توضیح بیشتر می‌آوریم:

مزجت روحک فی روحی کما　　　تخرج الخمرة بالماء الزُلال

فاِذا مَسّک شیئی مَسّنی　　　فاذا أنت آنَا فی کلّ حال

(حلاج، ۱۳۸۴، ۱۸۹)

یعنی: روح تو با روح من آمیخته است، همچون شرابی در آب زلال؛ پس اگر چیزی تو را لمس کند، مرا لمس کرده است چون «تو» در همه حال، جز من نیستی.

در این ابیات، احمد غزالی می خواهد از زبان موّحد بزرگ، حسین حلاج، بیان اتحاد کند. اما آنچه مدّ نظر وی است آنقدر ظریف است که حتی سخنِ حلاج نیز آن را پوشش نمی‌دهد. بنابراین می گوید: «ولیکن دور افتاده است». از این قسمت می‌توان فهمید که منظور غزالی از اتحادِ عاشق و معشوق، چه چیز است و ظرافت این اتحاد تا چه اندازه است. در واقع این سخن غزالی فراتر از «انا الحق» حلاج است. نظام الدین تهانیسری، در شرح خود، خلاصه و حاصل معنی این ابیات را، چنین می‌داند: «حاصل المعنی آن که، شهود حضرت الجبروت هر دو را بردارد، نه تجلی ماند و نه محل آن تجلی» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۴۲).

غزالی در ادامه متن، آن معنی که مد نظر خود است را در این بیت پیدا می‌کند: «گفتم صنما مگر که جانان منی ....»، اما بیت دوم آن را نمی‌پسندد، چرا که باز هم از آن مفهوم اتحادی که او می خواهد برساند دورتر است، بنابراین مصرع اول را تغییر می‌دهد. در آخر نیز خود بیان می‌کند که شاعران بی‌تقصیرند. چه این که آنان در بند قافیه‌اند؛ لذا، آنچنان که باید ظرافت را رعایت نمی کنند و از قافیه و وزن شعری فراتر نمی‌توانند بروند.

****

فصل (۳)

۱/۳- «گاه روح، عشق را چون زمین بوَد تا شجره عشق از او بر روید؛ گاه چون ذات بوَد، صفت را بدو قائم شود؛ گاه چون انباز بود در خانه، تا قیام او نیز نوبت دارد؛ گاه او، ذات بوَد و روح صفت تا قیام روح بدو بوَد؛ اما این، هر کس فهم نکند که این از عالم اثباتِ دوم است که بعد المحو بوَد و اهلِ اثباتِ قبل المحو را کوژ نماید. بیت:

چون آب و گل مرا مصوّر کردند　　　جانم عَرَض و عشق تو جوهر کردند

تقدیر و قضا قلم چو تر می کردند　　　حسن تو و عشق من برابر کردند».

- ذات: ر.ک، ۲/۱

- روح: ر.ک، ۲/۱

- جوهر: آنچه به ذات خود قائم باشد، ضد عرَض. جوهر، ماهیتی است که هرگاه در اعیان وجود پیدا کند در موضع نیست و آن منحصر به پنج است: هیولی، صورت، جسم، نفس، عقل. جوهر یا مجرد است یا غیر مجرد(دهخدا). عین القضات همدانی در مکتوبات، از دیدگاه عرفانی خود، جوهر را اینچنین تعریف می‌کند: تا جوهر نبوَد، عرض نبوَد. در نظر عوام[فلاسفه!]، آب مثلا جوهری بود و سردی و گرمی، در وی عرض. اما در نظر خواص [عرفا]، هر چه در وجود هست، عرض است که بدو ایستاده و به خود ایستادگی جز وی را نیست «هُوَ الحّیُ القیوم» (بقره، ۲۵۵) و پس اگر «الجوهر ما یقوم بنفسه» راست است، جوهر به حقیقت اوست و کل کاینات عرَض؛ اما متکلمان به جوهر چیزی دیگر خواهند که او در اصطلاح ایشان جوهر نتوان خواند (عین القضات، ۱۳۷۷، ج ۲، ۱۱) و به عبارت دیگر جوهر، اصل و حقیقت و ذات هر چیزی است و آن را نَفَس رحمانی و هیولای کلّی خوانند که هستی از آن آفریده شده است. ابن عربی، بر عکسِ عقیده اشاعره که جوهر را تجدد اعراض نامیدند، آن را تجدد امثال و خلق جدید می نامد. تفاوت این دو در این است که اشاعره، آن جوهر واحد را حادث و مولف از جوهر فرد داشته، در حالی که ابن عربی آن را همان ذات الهی می داند که هم بسیط است و هم قدیم (سعیدی، ۱۳۸۴، ۲۰۱).

علامه طباطبایی این دو مفهوم را به سادگی توضیح می‌دهد: جوهر، مهّیتی است که وجودش قائم به خود بوده و نیازی به وجود دیگر ندارد، مانند نَفس؛ عَرَض مهّیتی است که وجود آن نیازمند و قائم به وجود دیگری است، مانند ادراک و اراده. اقسام جواهر عبارتند از:۱- نَفس، ۲- عقل، ۳- جسم، ۴- صورت نوعی؛ و اقسام عَرض: ۱- کیفیت، ۲- کم، ۳- متی، ۴- أین، ۵- وضع، ۶- ملک، ۷- فعل، ۸- انفعال، ۹- اضافه.

اما می‌توان عَرَض را به سه نوع کلی تقسیم کرد: ۱- کیفیت، ۲- کمیّت، ۳- نسبت (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۷۷-۲۷۰، به اختصار)

- محو و اثبات: در ترجمه رساله قشیّریه این دو اصطلاح چنین شرح داده شده‌اند: «محو، برداشتن صفت‌های عادتی بود و اثبات قیام کردن، بودن به احکام عبادات. هر کسی خویش پاکیزه دارد، از خصلت های نکوهیده و بَدَل کند به احوال و اقوال پسندید، خداوندِ محو و اثبات بود.» و در ادامه می گوید: «اما حقیقت محو و اثبات از قدرت بیرون آید و محو آن بود کی حق بپوشاند و اثبات آن بود که حق او را پیدا کند [محو و] اثبات اندر مقصوره مشیت باز داشته اند. قال ا... تعالی: یَمْحُو اللّهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ (رعد، ۳۹)، گفته اند محو کند از دل عارفان ذکر غیر و اثبات کند بر زبان مریدان ذکر خویش و محو، همگان را بود ولیکن اثبات آن را بود که ندای آن بود [درخور حال سالک بود] (احمد عثمانی، ۱۳۸۸، ۱۱۶و۱۱۵). محو نزدیک صوفیان عبارتست از ازالت وجود بنده و اثبات اشارت به تحقیق آن بعد از محو؛ و محو و اثبات مضاف اند

با مشیت ازلی و متعلق به ارادت لم یزلی و محو را سه درجه است: درجه ادنی و آن محو صفات ذمیمه است. درجه وسطی و آن محو مطلق صفات است و درجه عُلیا و آن محو ذات است و در مقابل هر محوی، اثباتی است و معنی فنا و بقا و محو و اثبات به یکدیگر نزدیک است (سجادی، ۱۳۸۹، ۷۰۷).

-مفهوم عبارت: در شروح مختلف، بخش اول این بند را با پیچیدگی هرچه تمام‌تر شرح کرده‌اند که البته چندان نیازمند آنچنان توضیح و آوردن اصطلاحات فلسفی نیست. غزالی در اینجا مثالی را ذکر می کند، وی خواستار بیان وتوضیح گفته های فصل پیشین است. می‌گوید: گاهی روح مانند زمین است و عشق همچون درخت، این درخت، از زمین استفاده کرده به تعالی می‌رسد. وی این مطلب را در دو فصل قبل بیان کرده بود و همان طور که آنجا روح را مرکب عشق خوانده بود، اینجا هم به گونه‌های دیگر، همان را بیان می‌کند. این بار مرکبِ درختِ عشق، زمینِ روح است. در ادامه روح را ذات می‌داند و عشق صفتِ او؛ بدیهی است، صفت نیاز به موصوف دارد، برای قیام. همچنان که عرَض به ذات نیاز دارد. در واقع این عشقی که در اینجا عَرَض واقع شده است، عشق بنده به خدا است و روحی که از آن سخن به میان آمده، « وَنَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی»(صاد، ۷۲) است. عین القضات می‌گوید: «ای دریغا، هرگز فهم نتوان کردن که چه گفته می‌شود! عشق خدای –تعالی- جوهر جان آمد، عشق ما، جوهر وجودِ او را عرَض آمد، عشق ما او را عرض و عشق او جان ما را جوهر. اگر چنان که جوهر بی عَرَض متصوّر باشد، عاشق بی‌معشوق و بی‌عشق ممکن باشد و هرگز خود ممکن و متصور نباشد. عشق و عاشق و معشوق در این حالت قایم به یکدیگر باشند و میان ایشان غیرّیت نشاید جستن» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۱۳). در کلِ سوانح، این اتفاق می‌افتد که جای عشق و روح در حال عوض شدن است، گاه آن جوهر است و این عرض و گاهی برعکس، اما مطلبی که همیشه ثابت است، این است که هرجا سخن از روح الهی باشد قبل از دمیده شدن در جسد آدم؛ آنگاه، آن روح، جوهر است و عشق، عَرَض است و هر گاه که سخن از عشق و روح الهی پس از دمیده شدن باشد، آن وقت عشق، جوهر است و روح عَرَض او است.

بر همین اساس است که غزالی می‌گوید: «گاه او [عشق] ذات بود و روح صفت.» در اینجا سخن از روح، پس از دمیده شدن است؛ زیرا در این جایگاه است که روح از مقام اعلی خود، کمی تنزل کرده است تا به ماهیت انسانی برسد و در ادامه نیز خودِ غزالی می‌گوید، این مطلب را هر کسی درک نخواهد کرد. باید سالک، محو در ذات عشق شود از تمامی صفات تا این سخنان، قابل فهم گردد. این همان چیزی است که از عین القضات بیان کردیم.

-شعر: «چون آب و گِل مرا مصور...» این ابیات را در تمهیدات و بیت دوم را در مکتوباتِ عین القضات نیز می‌بینیم. البته بیت دوم را عین القضات به این صورت آورده است:

تقدیر و قضا قلم چو می تر کردند   عشق تو و جان ما برابر کردند

(عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۱۲)

و در مکتوبات بدون ذکر نام شاعر چنین آمده:

تقدیر و قضا چونکه قلم تر کردند　　　عشق تو و عمر من برابر کردند

(عین القضات ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۱)

غزالی در این ابیات نیز همان اصل را رعایت کرده است. در اینجا، روح [جان] را عَرَضی گرفته و عشق را جوهر؛ چرا؟ به دلیل آن که این عشق متعلق به پروردگار است. در واقع « یُحِبُّهُمْ » است؛ پس جوهر است.

۲/۳- «گاه عشق، آسمان بوَد و روح زمین؛ تا وقت چه اقتضا کند که چه بارد؛ گاه عشق، تخم بود و روح زمین، تا خود چه بر روید. گاه عشق، گوهر کانی بود و روح کان، تا خود چه گوهر آید و چه کان؛ گاه آفتاب بوَد در آسمان روح تا خود چون تابد؛ گاه شهاب بود در هوای روح تا خود چه سوزد؛ گاه زین بود بر مرکب روح تا خود که برنشیند؛ گاه لگام بود بر سرِ سرکشیِ روح، تا خود به کدام جانب گرداند؛ گاه سلاسلِ قهرِ کرشمه معشوق بود در بندِ روح؛ گاه زهرناب بود در کامِ قهرِ وقت تا خود کرا گزاید و کرا هلاک کند. چنانکه گفته است: بیت

گفتم که ز من نهان مکن چهره خویش　　　تا بردارم ز حس تو بهره خویش

گفتا که بترس بر دل و زهره خویش　　　کین فتنه عشق برکشد دَهره‌ی خویش»

- **دهره:** حربه دسته‌دار مر مردم گیلان و مازندران را که دسته‌اش از آهن و سرش مانند داس و در غایت تیزی است که بدان درخت اندازند. شمشیر کوچک دو دمه که سر آن مانند سر سنان باریک و تیز می‌باشد (دهخدا).

- **لگام:** دهنه ، دهانه ، افسار

- **مفهوم عبارت:** در شروح مختلف سوانح، آسمان را در این بند، «تجلّی ملکوت» ذکر کرده‌اند و زمین را نهایت تنزل و دَرَک، البته دور از ذهن هم نیست؛ ولی بهتر آنست که بر سیاق خود سوانح آن را شرح کنیم. همان طور که در بند گذشته نیز گفته است؛ روح و عشق، گاه گاه جایشان عوض می‌شود. در اینجا نیز حالی دیگر و چهره‌ای دیگر از عشق و روح را بیان می‌کند. در همین جا، باز جای روح و عشق عوض می‌شود. روح آسمان می‌شود و عشق آفتاب، باز هم همان مطلب حاکم است. هر کدام از این مفاهیم که به ذات الهی برگردند، در آنجا معنی برتری دارند. حال فرقی نمی کند روح باشد یا عشق. می‌گوید این عشق، گاهی مانند زنجیرهایِ قهرِ تجلیاتِ جمالی معشوق است که روح را در بند کرده و طبیعتا ابتدای فنا با قهر معشوق آغاز می‌شود و آن فنای صفات واسماء و هر چه غیر ذات در نزد عاشق است؛ یعنی عاشق به تجرد محض از این اوصاف نخواهد رسید مگر این که معشوق او را به «سلاسل قهر کرشمه» خود نکشاند.

- **شعر:** «گفتم که زمن نهان....»: شاعر ابیات، ناشناس است، در عرفات العاشقین نیز آمده است (بلیانی، ۱۳۸۹:ج۱، ۲۲۸). مخاطب اشعار، عشق است.یعنی: به عشق (= معشوق) گفتم که وصال خود را از من دریغ مدار، تا از آن زیبایی و جمال بهره‌مند شوم. معشوق در پاسخ گفت که از این دلیری و شجاعتِ خودت بترس؛ چرا که این دلیری و شجاعت تو را به کام فنا می‌برد، آنجایی که عشق با شمشیری برهنه انتظارت را می‌کشد.

۳/۳- «این همه نمایشِ وقت بود در تابشِ علم که حدّ او ساحل است؛ او را به لُجّه کار، راه نیست. اما جلالتِ او از حدّ وصف و بیان و ادراکِ علم دور است. چنان که گفت: غزل

عشق پوشیده است هرگز کس ندیدستش عیان   لافهای بیهُده تا کی زنند این عاشقان
هر کس از پندار خود در عشق لافی می‌زند   عشق از پندار خالی وز چنین و از چنان»

- **علم:** علم دو شاخه‌ی اصلی دارد: اول، علم قائم به ذات خدای تعالی که هیچ شباهتی به علم حادث که از آنِ بندگان است، ندارد. دوم، علم حادث که به سه قسمت تقسیم می‌شود: بدیهی، ضروری، استدلالی. علم بدیهی، علمی است که احتیاج به مقدمه ندارد، مانند علم آدم به وجود خود. علم ضروری، علمی است که نیاز به ذکر مقدمات نداشته باشد؛ مانند علم حاصل از خواص خمسه. علم استدلالی، علمی است که نیاز به مقدمه دارد؛ مانند علم به ثبوت صانع و حدوث اعراض. صوفیان علوم را به شانزده دسته تقسیم کرده‌اند که فقط به ذکر نام اکتفا می‌کنیم: ا- علم استدلالی، ۲- علم اشارت، ۳- علم باطن، ۴- علم تعلیمی، ۵- علم حال، ۶- علم حقیقت، ۷- علم خواطر، ۸- علم دراست، ۹- علم سعت، ۱۰- علم ضرورت، ۱۱- علم ظاهر، ۱۲- علم فریضت، ۱۳- علم قیام، ۱۴- علم لدنی، ۱۵- علم وراثت، ۱۶- علم یقین. متصوفه، در کل معتقدند چون علم را حدی نیست، ممکن است در تعریف این مفهوم تضادی پیش آید، مثلا علم واجب و ممکن در یک تعریف نمی‌گنجد، اما بنابر حدیثِ «اول ما خلق ا... نوری»، منشاء علم را نور رسول ا... می‌دانند (گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۸، ۲۱۴).

عین القضات نیز، تعبیر و تعریفی جالب از علم ارائه می‌کند. وی می‌گوید: «هر چیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطلق آن تعبیر نمود، علم است و هر معنی که تصور تعبیر آن اصولا نرود، مگر به الفاظ متشابه، معرفت است» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۶۷).

- **مفهوم عبارت:** همان‌طور که برای دیدن یک شیء، باید نوری از چشم بر آن شیء بتابد، برای درک نمایش وقت هم، گویی از علم باید نوری بر معلوم بتابد. این مسئله به نظریه أبصار نزد غزالی ارتباط دارد (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۸۴). در شرح نظام الدین تهانیسری، این قسمت چنین شرح شده است: «یعنی ارباب علم الیقین را به مجرد علم، در دایره شهودِ معنی، اصلا گذر نیست و ظهور حقیقت عشق از حد وصف و بیان و ادراک علم دور است؛ یعنی علم

هرچند به ساحل معرفت عشق برسد، اما بزرگی و جلالت ذاتی عشقی در ادراک صاحب علم نگنجد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۴۸). در این شرح، بخشی قابل قبول است و بخشی دیگر نه. غزالی در این سخنان نه صاحب علم، بلکه مطلقِ علم را ناتوان از درک عشق می‌داند؛ یعنی عشق چیزی نیست که بتوان آن را در زیر سیطره علم آورد و نهایتا حد او تا به ساحل دریای پر جلال و عظمت عشق است.

- **شعر:**«عشق پوشیده است هرگز ...». این رباعی به همین صورت در نامه‌های عین القضات به نام احمد غزالی آمده است (عین القضات، ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۷۲). در تمهیدات نیز دیده می‌شود؛ اما بیت دوم به این صورت آمده است:

هر کسی در قدر خود لافی و وصفی می زند   عشق او پاکست و صافی از چنین و از چنان

(عین‌القضات،۱۳۷۷، ۲۸۶)

۴/۳- هستی ذره در هوا محسوس است و نایافتش معلوم، اما هر دو به تابش آفتاب گرو است. بیت:

خورشید تویی و ذره ماییم   بی روی تو روی کی نماییم

تا کی به نقاب و پرده، یکدم   از کوه بر آی تا برآییم

که، نه همه دست نادادن از بزرگی و تعالی بود، از لطافت هم بود و از فرط القرب هم بود. نهایت علم، ساحل عشق است. اگر بر ساحل بود از او حدیثی نصیب او بود و اگر قدم پیش نهد، غرقه شود. آن گه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده را کی علم بود؟ بیت

حسن تو فزون است ز بینایی من   راز تو برون است ز دانایی من

در عشق تو اَنبُه است تنهایی من   در وصف تو عجز است توانایی من

لابل علم، پروانه‌ی عشق است. علمش، برون کار است. اندر او اول علم سوزد؛ آن گه از او خبر کی بیرون آرد؟»

- **مفهوم عبارت:** ذراتی که در هوا معلق‌اند، قابل حس‌اند ولی دیده نمی‌شوند. اما به محض این که اشعه‌های خورشید بر آنها بتابد، قابل رویت می‌شوند؛ یعنی تا علت ثانویه‌ای نباشد، قابل درک نیستند. عاشق و معشوق نیز نیازمند همین علت ثانویه هستند تا جلوه کنند و آن علت آفتاب عشق است.

- **شعر:** «خورشید تویی و ذرّه ...»، این دو بیت از غزلی از سنایی است که در دیوان سنایی موجود است (رضوی، ۱۳۵۹، ۹۴۶). توضیحی که اینجا لازم می‌آید، این است که آقای نصرا...

پورجوادی طی مقاله ای، تمامی ابیاتی که از سنایی در سوانح موجود است و تعداد آنها به شش بیت می‌رسد را الحاقی می‌داند، از جمله همین دو بیت(پورجوادی، ۱۳۸۷، ۳)؛ البته این که این دو بیت الحاقی باشد یا نه، زیاد مورد بحث ما نیست. بیشتر بحث بر سر این است که آقای پورجوادی، این بند را به گونه‌ای شرح می‌کند که خالی از اشکال نیست. شاید بتوان گفت، متن را همان طور که خود می‌خواهد باشد، شرح می‌کند تا به نتیجه مطلوب وی برسد؛ اما شرح ایشان آنچنان از دوگانگی و تناقض برخوردار است که نه تنها به بازشدن مطلب کمک نمی‌کند، بلکه آن را پیچیده‌تر نیز می‌کند. در جایی می‌گوید: «پس چیزی که در این تمثیل به عشق مانند شده است، ذره است»، تا اینجا درست است ولی وقتی به توضیح بیت می‌رسد، می‌گوید: «ذره در اینجا انسان است» و از همین مسئله نتیجه می‌گیرد که بیت هیچ ربطی به متن ندارد در صورتی که بسیار هم مرتبط است حتی به مطالب پیشین؛ حال چه الحاقی باشد، چه نباشد؛ چون آن اتحادی را که قبلا غزالی توضیح داد [عشق و عاشق و معشوق]، در اینجا جلوه‌گر شده است و وقتی می‌گوید: «ذره ماییم»؛ یعنی عشق و عاشق ما هستیم و همه چیزِ ما، نیازمند جلوه‌ی توست. اگر این جلوه رخ دهد، هستی ما معلوم می‌گردد. در ادامه نیز می‌گوید که از پس کوه پر عظمت جلال و جبروت خود، جلوه‌ای کن تا وجود ما نیز معلوم گردد. بعد از این ابیات، غزالی یکی از دلایل دست نیافتن به عشق و معرفتِ کامل را بیان می‌کند و آن هم لطافت زیاد و نزدیکی عشق است؛ همان طور که گاه بسیاری از بدیهیات پنهان و ناشناخته می-ماند، عشق نیز همین طور است. در واقع مثال ذره و آفتاب را برای این مطلب آورده. باز هم در اینجا تاکید می‌کند که حد علم خیلی پایین‌تر از آنست که بتواند عشق را بشناسد.

- **شعر:** «حسن تو فزون است ز بینایی ...»، این ابیات در کشف الاسرار میبدی نیز موجود است، بدون ذکر نام شاعر (میبدی،۱۳۷۱ش، ج ۶، ۴۶۲). در این بیت‌ها غزالی سخن را تمام می‌کند و می‌گوید که راز وجود تو از دانایی و علم من فراتر است. تهانیسری مصرع اولِ بیت دوم (در عشق تو اَنبُه است تنهایی من) را این چنین توضیح میدهد: «یعنی تنهایی و بی نوایی من، در عشق معشوق به کمال رسیده و به نهایت انجامیده» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۵۱) که معنی دور از ذهنی هم نیست و می توان آن را پذیرفت. غزالی در آخر این فصل نیز، تمثیلی دیگر می آورد و در آن علم را به پروانه‌ای تشبیه می کند که می خواهد به آتش نزدیک شود. پروانه، شعله نورانی آتش را دیده است و مشتاق او شده، پس خود را به آتش می زند اما از سوزانندگی آن اطلاعی ندارد و فقط از بیرون آن که نورانیت است، آگاه است. پس خود غزالی هم نتیجه این سخنان را این چنین بیان می‌کند: «اندر او اول علم سوزد»؛ یعنی اندر پروانه‌ی عشق.

****

فصل(۴)

(فی الملامه)

۱/۴- «کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد، صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد و آن روی که در عاشق دارد، صمصام غیرتِ وقت است تا به خود وا ننگرد و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرتِ عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته ی طمع نگردد و از بیرون هیچ چیزیش در نباید جست. بیت

چون از تو به جز عشق نجویم به جهان هجران و وصال تو مرا شد یکسان
بی عشق تو بودنم ندارد سامان خواهی تو وصال جوی و خواهی هجران»

- **ملامت:** سرزنش و عتاب و طعن و تأدیب. ملامتیان آن دسته از صوفیه که به جهت رعایت کمال اخلاص، نیکی خود را از خلق پنهان می‌کردند و بدی خود را مخفی نمی‌داشتند (دهخدا).

ملامتیه جماعتی بودند که در رعایت معنی اخلاص و وصدق به غایت سعی می‌کردند و در سرّ عبادات و کتم طاعات از خلق، اهتمام لازم داشتند. این طایفه هر چند عزیز است، لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محبوب مانده اند، چه در اخفای اعمال خود، نظر دل به خود باقی است. فرق میان ملامتیه و صوفیه را جذبه عنایت ازلی در خود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود بر انداخته و به مرتبه ای رسانیده که خود را و خلق را نبینند. پس ملامتیه، مخلِصان به کسر لام اند و صوفیه مخلَصان به فتح لام؛ یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص می سازند از شایبه (ریا) و صوفیه را حق تعالی خالص می گرداند که حق را باشد نه غیر او را (گوهرین، ۱۳۸۳: ج ۹، ۳۵۸-۳۵۱، به اختصار).

سُلمی در رساله‌ی(الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوه)ملامتیه را از زبان ابوحفص،چنین تعریف می‌کند:«از ابوحفص درباره‌ی آنچه به آن ملامت می‌گویند پرسیده شد،و اینکه ملامتیان، چه کسانی هستند؟گفت: اهل ملامت قومی هستند که با خداوند به حفظ اوقات و مراعات اسرار خود قیام می‌کنند و نفس خویش را در مورد آنچه از عبادات و اعمال خود آشکار کنند سرزنش می‌نمایند.

و برای مردم زشتیهایی را که بدان دچار هستند ظاهر می‌سازند و نیکوییهی خویش را پوشیده می‌دارند تا مردم مردم به سبب آنچه از ظواهر ایشان می‌بینند، آنها را سرزنش کنند و خود ایشان نیز به واسطه‌ی آنچه از درون خویش می‌دانند به نکوهش نفس خود می‌پردازند(سُلمی، ۱۳۷۲، ج۲: ۴۰۵. ترجمه به اختصار)

اصول مکتب ملامتیه عبارتند از: ۱-اصرار داشتن به انجام رفتارهای اجتماعی خلاف معمول

عامه‌ی مردم. ۲-تلاش در داشتن وضعی که مورد نفرت و ناخرسندی مردم عامه باشد. ۳- اطاعت باطنی از شرع و نافرمانی از آن در ظاهر.شعار این مکتب « الملامه ترک السلامه» و «الشهره آفه»بوده. خلاصه‌ی مکتب و فلسفه‌ی ملامتیه این چنین است: اتخاذ روش مناسب برای حفظ اخلاص در عبادت و تحصیل فراغت وجدانی و معنوی برای سیر و سلوک درونی و صیانت نفس از کبر و غرور و مشغولی به خلق(مرتضوی، ۱۳۶۵، ۱۱۵و۱۱۴ به اختصار).

- **غیرت**: ر. ک. ۲/۲

- **صمصام**: شمشیر برنده، شمشیری که خم نگردد(معین).

- **مفهوم عبارت:** ریشه ملامت در تصوف برگرفته از قرآن مجید است: « وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذالِکَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللهُ واسِعٌ عَلیمٌ » (مائده، ۵۴). این همان آیه شریفه-ای است که در آن «یحبّهم و یحبّونه» آمده است. هجویری پس از آوردن آیه‌ی فوق، ملامت را سنت خدا می‌داند تا سالک دچار خودبینی و تکبّر نگردد. «و سنّت بار خدای عالم –جلّ جَلاله- هم چنین رفته است که هر که حدیث وی کند عالم را به جمله ملامت کنندهٔ وی گرداند و سرّ وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از دوئیت ایشان مرایشان را نیز نگاه دارد تا جمال خود نبینند و به خود معجَب نشوند و به آفت عُجب و تکبّر اندر نیفتند» (هجویری، ۱۳۸۹، ۸۶-۸۵). غزالی نیز در اینجا، ملامت را به سه بخش تقسیم کرده و چگونگی هر کدام را بیان می‌کند. اول جهت ملامت، جهتی است که به سمت خلق (مخلوق) است. می-گوید، ملامتی که از خلق می‌شنود، در واقع غیرت معشوق است تا این که عاشق جز به معشوق به هیچ چیز دیگر مشغول نگردد. روی دیگر این ملامت، به خود عاشق باز می‌گردد تا همان طور که هجویری گفت، شخص عاشق به خود نپردازد از شدت عشق؛ یعنی به گونه‌ای باید تابع وقت باشد و به آنچه خود می‌خواهد نپردازد و جهت آخر ملامت، خود معشوق را نیز هدف قرار می‌دهد و می‌گوید، باید حتی به او هم نپردازی چرا که در این صورت به وسیله‌ی شمشیر غیرتِ عشق کشته می‌شوی. همه چیز عاشق باید از عشق باشد. باید از عشق تغذیه کند و با عشق مطلق به سر برد و هیچ طمعی به هیچ چیز جز عشق نداشته باشد، حتی به معشوق. این مطلب را عز الدین محمود کاشانی نیز بیان می‌کند (رک. ۲/۲).

- **شعر**:«چون از تو به جز عشق ...»، این بیت را عین القضات در تمهیدات به همین صورت آورده است (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۰۱). در مکتوبات نیز این رباعی را دوبار ذکر کرده است که یکبارش فقط بیت اول را آورده (عین القضات، ۱۳۷۷: ج ۱، ۴۱۳ و ۳۰۰)، به نظر می-رسد این ابیات از خود احمد غزالی باشد.

عین القضات نیز در آن جایگاهی که این رباعی را آورده، تقریبا مانند سخن استاد را بیان کرده است؛ در واقع می‌توان گفت، آنچه غزالی در اختصار گفته است، وی به تفصیل بیشتری بیان کرده که مفهوم بیت نیز همان می‌شود. وی می‌گوید: «بدایت عشقِ به کمال، عاشق را، آن باشد

بد عهدم و با عشق توأم نیست نفس گر هرگز گویمت که فریادم رس
خواهی به وصال کوش و خواهی به فراق من فارغم از هر دو، مرا عشقِ تو بس

که معشوق را فراموش کند که عاشق را حساب با عشق است، با معشوق چه حساب دارد؟ مقصود وی عشق است و حیات وی از عشق باشد و بی عشق او را مرگ باشد در این حالت، وقت باشد که خود را نیز فراموش کند» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۰۱). در این باره جامی در اشعه اللمعات از مجنون نقل می‌کند که در آن به این مرحله اشاره شده است: «مجنون مگر در این سوزش بود. گفتند: لیلی آمد. گفت: من خود لیلی‌ام و سر به گریبان فراغت فرو برد. لیلی گفت: سربردار که منم، محبوبِ تو؛ منم مطلوبِ تو؛ مصرع: آخر بنگر که از که میمانی باز؛ مجنون گفت: الیک عنی فان حبک قَد شغلی عنک؛ یعنی دور باش از من که دوستی تو مرا از تو فارغ گردانید» (جامی، ۱۳۵۲، ۱۴۴).

۲/۴- «و هر سه صمصام غیرت است در قطع نظر از اغیار؛ زیرا که این کار بود که به جایی رسد که عاشق غیر بود و معشوق هم غیر بود و این سلطنتِ تابشِ عشق بود؛ زیرا که قوتِ کمال عشق از اتحّاد بود و در او تفاصیل عاشق و معشوق نگنجد».

- **مفهوم عبارت:** در این بند، غزالی، اتحاد عاشق و معشوق و عشق را دوباره بیان می-کند و می‌گوید که این اتحاد در واقع فقط به واسطه‌ی عشق است. وی می‌گوید دراین رابطه، زمانی فرا می‌رسد که حتی عاشق و معشوق، غیر می‌شوند و فقط عشق است که باقی می‌ماند و کمال عشق در اینجاست که نمایان می‌گردد.

-

۳/۴- « آن که وصال فرا هم رسیدن داند و از آن حال قوت خورد، آن نه حقیقت عشق بوَد. بیت:

عشق باید که هر دو را بخورد تا حقیقه‌الوصال در حوصله‌ی عشق بود، امکان هجران برخیزد و این هر کس فهم نکند. چون وصال انفصال بود، انفصال عینِ وصال بود. پس انفصال از خود، عین اتصال بود. اینجا قوت، بی قوتی بوَد؛ و بوُد، نابوُد؛ و یافت، نایافت؛ و نصیب، بی نصیبی».

- **وصال:** دوستی، مراصله، کامیابی، رسیدن به معشوق (دهخدا).
- **هجران:** جدایی، مفارقت، دوری از دوستان (دهخدا).

در نزد صوفیه، وصال مقام وحدت را گویند مع ا.... تعالی سراً و جهراً، وصال نزد سالکین مرادف وصل است و اتصال و گفته‌اند: اتصال انقطاع از ماسوی حق است و غرض از آن اتصال ذات به ذات نیست چه در آن صورت باید بین دو جسم باشد و این کفر است. پیغمبر فرمود، اتصال به حق به اندازه انفصال از خلق است و مشایخ گفته‌اند هر که منفصل نشود، متصل نگردد

(گوهرین، ۱۳۸۳: ج۱۰، ۲۰۱-۱۹۱، به اختصار) و هجر نیز در نزد ایشان، التفات نکردن بود به غیر حق، چه در ظاهر، چه در باطن (همان، ۲۵۸).

- حوصله: چینه دان مرغ، ژاغر، صبر و تحمل و بردباری (معین)

- مفهوم عبارت: غزالی در اینجا از کسانی که طمع وصال معشوق را دارند، گله کرده، می‌گوید: «آن، نه حقیقتِ عشق بود»؛ برای آن نیز این بیت را شاهد می‌آورد «بد عهدم و با عشق توام نیست نفس...». در این بند، عشق استعاره از پرنده‌ای است که عاشق و معشوق را می‌خورد و در چینه‌دان او این اتحاد شکل می‌گیرد. در شرح منظوم محمود کاشانی به همین مرتبه اشاره دارد. آنجا که می گوید:

همتش با یگانگی سازد	رسم بیگانگی براندازد
تا بکلی چو هر دو را بخورد	به خود از خود به سوی خود نگرد
با خود اندر خودش وصال بود	هجر را خود کجا مجال بود

(مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۹)

که این اتحاد و وصال هرگز هجرانی در پی نخواهد داشت. غزالی در ادامه می‌گوید «وصال، انفصال بود. انفصال عین وصال بود»؛ یعنی انفصال از صفاتِ خودِ عاشق او را به وصال می‌رساند و این وصال به واسطه آن انفصال صورت می‌پذیرد؛ پس اگر بی قوت شوی، قوت یابی و اگر نایافت شوی، یافت یابی و اگر بی نصیب شوی، نصیب بیابی. نظام الدین تهانیسری نیز در شرح خود، شبیه این معنی را دارد: «پس انفصال از تعیین مجازی و حقیقی خود، عین اتصال بود به مرتبه حضرت حقیقت الوصال؛ یعنی هرگاه جمیع مراتب اثر صفات را طی کند، آنگاه به این درجه علیّه برسد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۵۷).

- **شعر:** «بد عهدم و با عشق توام نیست نفس...». مأخذ این بیت و شاعر آن معلوم نیست.

-

۴/۴- «و اینجا هر کس راه نبرد که مبادیِ او فوق النهایات است. نهایت او درساحت علم، کی گنجد و در صحرای وهم کی آید؟ و این حقیقت دُرّی است در صدف و صدف در قعر دریا و علم را راه تا به ساحل بیش نیست؛ اینجا کی رسد؟».

- **مفهوم عبارت**: منظور غزالی از «اینجا»، مقام اتحاد است. وی قصد دارد این مفهوم را برساند که حتی بیان این سخنان به الفاظ هم مشکل است و می‌گوید وقتی ابتدای این مقام، مافوق تمام نهایات است، پس قطعا نهایتش قابل تصور نیست. برای بهتر فهمیدن این مطلب مثالی را بیان می‌کند تا خواننده بداند جایگاه علم و آنچه که تاکنون درباب عشق گفته شده، کجاست و خودِ عشق کجاست؛ بنابراین عشق را همچون مرواریدی در درون صدفی تصور می-

کند که در قعر دریا قرار دارد. حال، علم کجا قرار دارد؟ حداکثر در ساحل آن دریا. پس با بیان این مطلب، علم را اینچنین عاجز از درک عشق نشان می‌دهد.

۵/۴- «اما چون علم غرقه شود، یقین گمان گردد. از علم و از یقین ظنّی متواری برآید تا در لباس تلبیسِ ظَنَنتُ به درگاه تعزّز حدیث گذر یابد. اَوَلَم تُؤمن قالَ بَلی و لکن، اشارت بدین چنین کاری بود. اَنا عند ظنّ عبدی بی فَلیظنَّ بی ماشاء، همین بود. فالعَبدُ متَّصل بالظنّ والظنّ متّصِل بالرّب. آن ظن غوّاصِ این بحر است، مگر آن گوهر به دستش افتد یا او به دست آن گوهر افتد».

- **ظَننتُ:** اشاره است به آیه ۲۰ از سوره الحاقه: «اِنی ظَننتُ اَنّی مُلاقٍ حِسابِیه: من یقین داشتم که به حساب خود میرسم».

- **اَوَلم تومن قالَ بلی ولکن:** اشاره به آیه ۲۶۰ از سوره بقره است که درخواست حضرت ابراهیم (ع) از خداوند مبنی بر زنده کردن مردگان را بیان می‌کند:« وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي... . و یاد کن آنگاه که ابراهیم گفت:پروردگارا به من نشان ده چگونه مردگان را زنده میکنی؟[خداوند]فرمود:مگر ایمان نیاورده‌ای؟گفت چرا،تا دلم آرام گیرد...».

- **«اَناعند ظنّ عبدی بی ...** : حدیثی قدسی است که در کتب مختلف روایت شده است: «قوت القلوب (۴۳۷)؛ شرح تعرف (ج ۲، ۹)؛ احیاء علوم الدین (ج ۴، ۱۲۵)، اصول کافی (ج ۳، ۱۱۹)، کشف الاسرار میبدی (ج ۱، ۵۱۹)؛ مسند احمد بن حنبل (ج ۲، ۲۵۱)» (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۲۳).

- **تلبیس:** در آمیختن و پنهان داشتن مکر و عیب از کسی. پوشیدن حقیقت و اظهار خلاف ماهیت چیزی (دهخدا).

- **عزت- تعزّز**: عزیز، در لغت به معنی ارجمند و بزرگوار است. صفتی از صفات باری تعالی، از نام های خداوند تعالی است و آن منیعی است که درک نگردد و مغلوب نشود و چیزی او را عاجز نکند و او را مانند نباشد (دهخدا).

- **مفهوم عبارت:** و چون علم، پای خود را به این دریا بگذارد، از بین خواهد رفت؛ در واقع یعنی هر آنچه که برای او [علم] جزو بدیهیات بوده و هیچ شکی و شبهه‌ای در آن نداشته، در اینجا تبدیل به گمان می‌گردد و این گمان از قداست و مقام والاتری برخوردار است چرا که پوشش کلام الهی «اِنی ظَننتُ اَنّی مُلاقٍ حِسابِیه » نیز، جایگاه همین ظن و گمان است و تا به این مقام نرسی، به بارگاه عزت راه نیابی. مؤید این سخن نیز قرآن مجید است؛ آنجا که از زبان خلیل می گوید: «آیا باور نداری، گفت بلی دارم؛ اما ...»، این اما، از نظر غزالی یعنی لباس گمان پوشیدن، یعنی غرق شدن علم در دریای عشق. به همین جهت خدای تعالی فرمود: من نزد

گمان بنده‌ام هستم و بعد از آن نیز فرمود: بنده، متصل به گمانش است و گمان او متصل به پروردگار است. غزالی می‌گوید، اگر چیزی بتواند آن دُرّ و گوهری که در صدف و در قعر دریا قرار دارد، بیرون بیاورد، همین گمان است؛ یعنی فقط به واسطه‌ی گمان نیک است که می‌توان به آن عشق رسید.

۶/۴- «ملامت خلق برای آن بود تا اگر یک سر موی از درون او بیرون می نگرد یا از بیرون متنفسی دارد یا متعلّقی، منقطع شود - چنانکه غنیمت آواز درون می بوَد هزیمتش هم آنجا بود. اَعوذُ بک منک. شَبع و جوعش از آنجا بود- اَجُوع یوماً و اَشبع یوماً. بیرون کاری ندارد. بیت:

به طمع، کار از اغیار برگردد و روی در کار آورد و باک ندارد [نادرست آید]. بیت:

بِل تا بدرند پوستینم همه پاک   از بهر تو ای یار عیار چالاک

در عشق یگانه باش و از خلق چه باک   معشوق تو را و بر سر عالم خاک».

- **اغیار:** جمع غیر است. غیر در لغت به معنی دیگر است. در اصطلاح صوفیه، عالم کون است که اسم غیرت و سوائیت بر او اطلاق کنند و این ۲ نوع است: یکی عالم لطیف مانند روح و نفوس و عقول؛ دوم عالم کشف مانند عرش و کرسی و فلک و غیره از اجسام و این مرتبه را (هوی ا...) و (کائنات) گویند، زیرا این مرتبه استتار وجود حق است به صور أکوان و اعیان (گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۸، ۲۷۱).

- **اعوذُ بک مِنک:** این در واقع بخشی از حدیث نبوی است: «اللهمَّ انی اَعوذُ برضاک من سخطک و بمعاناتک من عقوبتک و اعوذُ بک منک ...» که در صحیح مسلم در صلات ۲۲۲، ابی داود در صلات ۱۴۸ و نیز ابن ماجه، مالک، احمد حنبل و ترمذی آن را ذکر کرده اند (ریاضی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۲۰).

- «اجوعُ یوماً و اشبعُ یوماً»: حدیث نبوی است. به این صورت آمده است: «عرضت علی مفاتیح خزائن الدنیا و کنوز الارض، فرودتها و قلت: اجوع یوماً و اشبع یوماً، احمدک اذا شبعتُ و اتضرع الیک اذا جعتُ؛ در اللمع (ص۹۶)، قوت القلوب (ص۱۵۴)؛ احیاء علوم الدین (ج ۳، ۷۲)؛ کشف الاسرار میبدی (ج ۱، ۷۶۱) وشرح شطحیات روزبهان (ص۱۷۴) آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۲۲).

- **مفهوم عبارت:** در این بند و در بند بعد، غزالی در واقع ملامتی را که در ابتدای همین فصل به سه بخش تقسیم کرده بود بیشتر توضیح می‌دهد. در این بند به ملامتِ خلق می‌پردازد، می‌گوید: «ملامت خلق بر عاشق برای آنست که تا عاشق به صورت تمام و کمال، فقط و فقط به معشوق متعلق باشد و اگر به غیر از معشوق مورد قبول کسی دیگر است این اقبال،

منقطع گردد؛ همان طور که اگر سودی نصیب او می شود از درونش خواهد شد نه از بیرون؛ پس باید گریزگاهش هم از شرّ عوامل خارجی به درونش باشد؛ یعنی هر اتفاقی که برای او رخ می‌دهد، او باید به این عشق پناه ببرد حتی اگر این اتفاق از جانب خود عشق باشد. باز هم باید به او پناه ببرد. گرسنگی و نیاز عاشق باید از معشوق باشد و فقط به دست او، برایش رفع شود و با هیچ کس دیگر کاری نداشته باشد.

- **شعر:** «این کوی ملامت است ...»، این رباعی در مرصاد العباد (نجم رازی، ۱۳۸۴، ۹۳) آمده است. در آنجا در قسمت توضیحات گفته شده است: «این رباعی در طرب‌خانه یار احمد رشیدی به خیام نسبت داده شده است اما به سخن خیام نمی‌ماند» (همان، ۵۹۰). این رباعی در مصرع آخر آن اندکی با متن سوانح تفاوت دارد. در متن سوانح می‌خوانیم «تا برگذرد عیاروار و ناباک»؛ ولی در مرصاد العباد آمده است «با برگذرد عیاروار و چالاک». هدف غزالی از آوردن این رباعی تاکید بر ملامتگری و اهمیت آن است. وی پس از این ابیات می‌گوید که مردی در این راه نیاز است که به خاطر عشق از هر آنچه غیر از عشق است، روی برگرداند و حتی از مردم و سرزنش‌های آنها و از این عمل خودش هم نترسد.

- **شعر:** «بِل تا بدرند پوستینم ...»، این رباعی در نامه‌های عین القضات (عین القضات، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۴۳) و همچنین در مرصاد العباد (نجم رازی، ۱۳۸۴، ۸۱) آمده است.

۷/۴- «پس یک بار دیگر سلطنتِ غیرت معشوق بتابد، ملامت بانگ بر سلامت زند. رویش از خود بگرداند، در حق خود ملامتی گردد. ربّنا ظَلَمنا اینجا روی نماید».

- **مفهوم عبارت:** همان‌طور که گفته شد، در اینجا، نوبت به روی دوم ملامت می‌رسد که ملامت عاشق است. غزالی می‌گوید: غیرت معشوق هرگز قبول نخواهد کرد که عاشق حتی به خود نیز توجه کند، بنابراین عاشق از خودش هم باید روی بگرداند و خودش در حقِ خودش ملامت آغاز کند و در اینجاست که به زبان حال می‌گوید: پروردگارا، من به خودم ظلم کردم که غیر را برگزیدم.

- «**ربّنا ظلمنا..**»: بخشی از آیه ۲۳ از سوره اعراف است که از زبان آدم (ع) و حوّا(س) بیان می‌شود: « قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِینَ. گفتند:پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر بر ما نبخشایی و به ما رحم نکنی، مسلما از زیانکاران خواهیم بود».

۸/۴- «پس یک بار دیگر غیرتِ عشق بتابد و رویش از معشوق بگرداند، زیرا که به طمع معشوق از خود برخاسته است. داغ بر طمع او نهد- نه خلق و نه خود و نه معشوق. تجریدِ به کمال بر تفریدِ عشق تابد. توحید، او را و او خود هم توحید را بود. در او غیری را گنجایش نبود، مادام که با او بود، قیام او بدو بود و قوت او هم از او بود؛ عاشق و معشوق او را همه غیر بود چون بیگانگان».

- **تجرید**: آنست که ظاهر او برهنه باشد از اغراض دنیوی و چیزی در ملک وی نباشد و باطن او برهنه باشد از اعراض؛ یعنی بر ترک دنیا از خداوند چیزی طلب نکند و از عرض دنیا چیزی نگیرد و بر ترک آن هم عوض نخواهد، نه در دنیا نه در عقبی، بلکه ترک دنیا را از آن جهت کند که دنیا را چیزی نداند و خود را مشغول به امری نکند که عبادت حق را فوت کند و نیز به معنی خالی شدن قلب و سر سالک از ماسوی ا... است. تجرید یا ظاهری است که عبارت از اعراض از دنیا است و یا باطنی است که عدم توقع عرض است (سجادی، ۱۳۸۹، ۲۲۱ و ۲۲۰).

- **تفرید:** از فرد است و فرد کسی است که یگانه باشد و تفرید آن است که از اشکال خود فرد گردد؛ یعنی از امثال و اقران خود فرد گردد و با هیچ انسان نیارامد، چنان که مجنون از جهت لیلی با وحوش و سباع مجانست گرفت و از مردمان نفرت گرفت (سجادی، ۱۳۸۹، ۲۵۰-۲۴۸). در شرح شطحیات نیز تفرید اینچنین تعریف شده است: «تفرید، اِفراد قِدَم از حدوث است» (روزبهان، ۱۳۷۴، ۵۶۷).

- **توحید:** دربارۀ توحید، هر طایفه‌ای سخن گفته‌اند. بعضی به زبان علمی و عبادت، برخی به زبان ذوق و اشارت و گفته‌اند: توحید، اسقاط اضافات است. توحیدِ صوفیان آن است که دیده جز یک نبیند، دل جز یک نداند (سعیدی، ۱۳۸۴، ۱۷۹). در فرهنگ اصطلاحات عرفانی این چنین تعریف شده است: توحید، یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آن که خدای تعالی یکی است و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود؛ آن چنان که هر گاه مومن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و بیند (سجادی، ۱۳۸۹، ۲۶۶).

- **مفهوم عبارت**: پس از فنای خلق در نظر عاشق و فنای صفاتِ خود در نظر خود، نوبت به نفی معشوق می‌رسد، چرا که در این مرحله، عشق است که باقی می‌ماند و همه چیز نابود می‌گردد حتی معشوق. غزالی می‌گوید در این مرحله، عشق به عاشق می‌گوید، تو به خاطر معشوق بود که از همه، حتی از خود گذشتی، پس من این طمع تو را [یعنی معشوق] نیز داغ می نهم و از تو می‌گیرم تا بدانی که کمال عشق، فرد شدن از هرچیزی جز عشق است. همه چیز عشق است. هیچ غیری در عشق راهی ندارد. در این جایگاه، عشق همه چیز است و هر

چیزی جز مطلقِ عشق، غیر محسوب می شود، حتی عاشق و معشوق.

۹/۴- « از این مقام، علم خبر ندارد و اشارتِ علم بدو نرسد، چنانکه عبارتش بدو نرسد؛ اما اشارتِ معرفت بر او دلالت کند که معرفت را یک حدّ با خرابی است، نه چون علم که حدود او همه عمارت است. اینجا تلاطم امواج، بحار عشق بود؛ بر خود شکند و برخود گردد. بیت

ای ماه برآمدی و تابان گشتی   گرد فلک خویش خرامان گشتی
چون دانستی برابر جان گشتی   ناگاه فرو شدی و پنهان گشتی».

- **مقام**: عبارتست از استیفا و دریافت تمام حقوقِ منازل سلوک. چون تا حقوق آنچه که در منازل است به تمام دریافت نکند، ترقّی و رفتن به بالاتر از آن، برایش درست نمی‌شود، همچنان که تا هر کس به قناعت تحقق و ثبوت نیابد، به طوری که ملکه‌اش نگردد. برایش توکل درست نشده و هر کس تا متحقق به حقوق توکل نشود. تسلیم برایش درست نشده و همین طور در تمامی مراسم و منازل و مقامات؛ و منظور از استیفا این نیست که هیچ بقیه‌ای از درجات مقام پایین بر او باقی نمانده باشد تا بتواند به مقام بالاتر ترقّی کند؛ زیرا بیشتر بقایای سائل و درجات بلند آن در عالی به دست می‌آید، بلکه مقصود تمکن و تملک و استواریش است بر مقام به واسطه ثبات و پایداری در آن به گونه‌ای که انتقال نپذیرد. در این صورت حال است نه مقام (کاشانی، ۱۳۷۲، ۱۳۵).
- **اشارت**: ر.ک. الف/۱
- **شعر:** «ای ماه برآمدی و تابان گشتی... »،در کتاب مجموعه آثار فارسی احمد غزالی از آقای مجاهد درباره‌ی این بیت آمده: «این رباعی در عرفات العاشقین (برگ۳۱) به نام احمد غزالی ثبت شده است»(مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۲۳).اما این ابیات در عرفات العاشقین یافت نشد! در کشف الاسرار میبدی نیز (ج ۱، ۲۸۰/ ج ۳، ۱۸۸/ ج ۵، ۳۸۵) بدون ذکر نام شاعر آمده است. همچنین در کلیات شمس (رباعی ۱۶۸۰) درج گردیده (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۲۳).
- **مفهوم عبارت:** منظور از این مقام، مقام اتحادِ عاشق و معشوق و عشق است که این مقام حتی تحت لوای اشارت هم در نمی‌آید، همان طور که عبارت هم به او نخواهد رسید؛ ولی صاحب معرفت می‌تواند به آن مقام اشارتی داشته باشد. در شرح خواجه نظام الدین تهانیسری، آمده: «اما اشارت اهل معرفت بدو دلالت کند» و به همین اساس نیز اینچنین شرح کرده است: «و صاحب عرفان تواند از مشهود خود به قدری خبر دهد زیرا معرفت را یک حد و اجزای معیّنه نیست؛ بلکه بی‌حدّ و بی‌نهایت است» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۶۴). در توضیح این قسمت باید گفت، معرفت چون مفهومی بسیط است، قابلیت درک این مقام را داراست. منظور غزالی از این که

«یک حد با خرابی است» یعنی معرفت و شناخت الهی در فناست و این فنا است که شناخت با خود می‌آورد. ولی علم، هرگز چنین نیست؛ بلکه باید در صحت کامل بود. این مقام، جایگاه سلامت و عمارت نیست. اینجا، جایی است که بلاهای ناشی از عشق همچون دریای پرتلاتم امواج بر سر یکدیگر فرو می‌آیند و وجود عاشق را در هم می‌شکنند و از او هیچ باقی نمی‌گذارد.

۱۰/۴- «هم او آفتاب و هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین. هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارضِ اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگیِ حقیقتِ خود افتاد».

- **مفهوم عبارت:** در این بند، غزالی همه چیز را از عشق می‌داند؛ همه چیز عشق است، آسمان و زمین، فلک، آفتاب، معشوق، عاشق، همه چیز عشق است. وی در انتها می‌گوید: آنچه از این اصلِ عشق اشتقاق شده است در واقع زائده ها هستند. اگر این زوائد را برداریم، اصل و مغز آن می‌ماند که همان عشق است و اصلِ مهم همین است.

****

فصل(۵)

ملامت در عاشق و معشوق و خلق گیرم که همه کس در آن راه بَرَد، اینجا نقطه ای هست مشکل و آن ملامت در عشق است که چون عشق به کمال رسد، روی در غیب نهد و ظاهرِ علم را وداع کند. او پندارد که رفت و وداع کرد، و او خود در درون خانه متمکن نشسته بود و این از عجایب احوال است. وداع در رفتن بود نه وداع بر رفتن و این مشکلاتِ این حدیث است و کمالِ کمال است. هر کسی بدو راه نبرد. و مگر اشارت بدین معنی بوَد آنچه گفته اند، بیت:

ولیکن هوا چون به غایت رسد شود دوستی سر به سر دشمنی

- **حال:** عبارت است از آنچه که به محض موهبت و دهش الهی، بدون کوشش و کسب. بر قلب ریزش می‌کند، مانند حزن و یا خوف و یا بسط و یا قبض و چون این حال مداومت پیدا کرد و ملکه گشت به او مقام می‌گویند (کاشانی، ۱۳۷۲، ۲۵).

حال و مقام دو اصطلاح عمده‌اند از مصطلحات تصوف که در آثار صوفیان و مشایخشان بسیار به آن بر می‌خوریم. به طور کلی کلمات مصطلحه این قوم یا از جنس احوالند یا از جنس مقامات. اما حال از مسائل ذهنی سالک است که از آن به وارد غیبی و یا مواهب الهی تعبیر می‌کنند و آن در نظر صوفیان واردی است که از حق تعالی به دل پیوندد، بدون کسب و مجاهده و ورودش به دل سالک، بدون اختیار اوست و زوال آن نیز از اختیار خارج است. ابوسعید می‌گوید: این به جهد بنده نباشد، به خواست خداوند است (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴، ۱۴۲). مولانا نیز می-گوید:

حال چون جلوه است زان زیبا عروس   وین مقام آن خلوت آمد با عروس

(مثنوی‌مولانا، دفتر اول، بیت ۱۴۳۵)

- **مفهوم عبارت:** غزالی در فصل گذشته، گونه‌های مختلف ملامت برای عاشق را توضیح داد. در اینجا یک گام فراتر می‌نهد و می‌گوید: ملامت خلق و معشوق و عاشق را کشیدن کار همه کس

می‌تواند باشد. منظور اینکه اکثر سالکان شاید بتوانند به این مقام برسند؛ اما هر کس نمی تواند به مقام والاتر برسد، و آن ملامت در خود عشق است، نظام الدین تهانیسری در شرحش می-گوید: «و آن ملامت در مشاهده‌ی حضرت عشق است» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۶۵)؛ یعنی از بارگاه حضرت حق خطاب می‌رسد، ای کسی که ادعای عشق داری، چرا به این مقامات طمع کردی و متوقف شدی، کمال عشق آنجاست که روی در غیب نهد. این که می‌گوید: ظاهر علم را وداع کند؛ یعنی تا همین حدّ هم که می شد تاکنون درباره‌اش سخن گفت هم فراتر می‌رود و در جایگاهی قرار می گیرد که از فرط پنهانی، هیچ علمی و تعریفی و سخنی درباره‌اش نمی‌توان زد و آن نهان و جایگاه اصلی و اولیه خودش است. همان جایگاهی که در ابتدا به آنجا رفته بود، یعنی درون روح. اکنون عشق در قوس صعود قرار دارد. این عشق در درون سالک به مسیر خود برای رسیدن به کمال ادامه می دهد، این مقامی است که در آن عشق رونده نیست، برنده است. او را می‌برند. سالک بر گمان این است که آن عشق از او جدا گشته اما آن عشق به جایگاه خود که مرکب روح است، بازگشته است. در شرح تهانیسری، وداع را به علم نسبت داده است نه به عشق. می‌نویسد: «آن علم و شعور در این تجلی غیب الغیب وداع کند. او پندارد که رفت و وداع کرد؛ یعنی عارف را چنین گمان افتد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۶۶). در صورتی که در متن کاملا واضح است که این وداع متعلق به عشق است. وداع کننده عشق است و وداع شونده ظاهر علم و می‌گوید که این مسائل را هر کسی نخواهد فهمید مگر این که بتوان به اشاره سخن گفت

- **شعر:** «ولیکن هوا چون ... »؛ شاعر این بیت ناشناس است و چون غزالی گفته است: «آنچه گفته اند»، پس از خودش نمی‌تواند باشد. در شرح این بیت نوشته‌اند: «یعنی چون عشق به غایت رسد، غایت هرچیزی، بدایت ضد اوست، همچون غایت شب که بدایت روز است؛ و چون وجود عاشق، جامعِ قهر و لطف است، دوستی چون به غایت رسد، قدم در بدایت دشمنی ضروری افتد» (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۹۲). این مسئله ما را به یاد داستان ابلیس از دیدگاه غزالی و حلاج و عین القضات و ... نیز می‌اندازد. ابلیس از شدت عشق به پروردگار، غیر را سجده نکرده و این سرآغاز دشمنی گردید؛ یعنی از شدت دوستی به دشمنی رسید، دشمنی که همراه با دوستی است؛ چرا که مخلصین را از غیر مخلصین جدا می‌کند.

****

فصل (۶)

«ملامت به تحقیق عشق هم بوَد که عشق رخت برگیرد و عاشق خجل شود از خود و از خلق و از معشوق. در زوالِ عشق متاسف باشد. برِ آن دردی بخلیفتی بماند آنجا بَدلِ عشق مدّتی؛ آنگاه تا خود به کجا رسد آن درد و آن نیز رخت برگیرد تا کاری تازه شود و نیز بسیار بود که عشق روی بپوشد از ورق نمایش عشقی و دردی نمودن گیرد، که او بوقلمون است، هر زمانی رنگی دیگر برآورد. و گاه گوید رفتم و نرفته باشد.»

- **مفهوم عبارت:** ملامت روی دیگر هم دارد، به گونه‌ای دیگر هم رخ می‌دهد و آن زمانیست که به واسطه‌ی تحقیق در مرتبه‌ی عشق و شهودِ آن، عارف از آنچه که متمکن بود، خجل شود؛ از خلق، از معشوق و از خود؛ یعنی چون به مقام بالاتر رسید، از آن جایگاهی که قبلا در آن بوده، خجالت زده و متاسف می‌شود و از آن جایگاه، فقط دردی در دل عاشق به جای عشق، خواهد ماند. البته در طول زمان، آن درد از بین می‌رود و جای خود را به مقامی تازه می‌دهد. گاهی نیز عشق از نمودار ذاتی، روی پنهان می‌کند و به صفتی دیگر آشکار می-شود. در واقع این دردِ عشق همیشه همراه اوست و مانند بوقلمون هر لحظه به رنگی و صفتی و حالتی تازه در می‌آید. حتی گاهی (درد عشق) وانمود به نبودن می‌کند، اما فقط پنهان شده است. به این مطلب در فصل قبل نیز اشاره شده است.

****

فصل (۷)

«عشق را اقبالی و ادباری هست، زیادتی و نقصانی و کمالی و عاشق را در او احوال است. در ابتدا بود که منکر بود، آنگاه تن در دهد. آن گاه ممکن بود که متبرّم شود و راهِ انکار دیگر باره رفتن گیرد. این احوال به اشخاص و اوقات بگردد: گاه عشق در زیادت بود و عاشق بر او منکر و گاه او در نقصان بود و خداوندش به نقصان منکر- که عشق را قلعه عاشق در خویشتن داری می باید گشاد تا رام شود و تن در دهد. بیت:

با دل گفتم که راز با یار مگو — زین بیش حدیث عشق، زنهار مگو

دل گفت مرا که این دگر بار مگو — تن را به بلا سپار و بسیار مگو».

- **اقبال**: نیک نامی، خوشبختی، طالع، سعادتمند بودن (دهخدا).
- **اِدبار**: نحوست، قضای بد، بی دولتی، وبال (دهخدا).
- **متبرّم**: به ستوه آمده و ملول. آزرده و به ستوه آینده و ملول. دلگیر (دهخدا).
- **مفهموم عبارت:** اقبال: ظهور عشق است و اِدبار، پنهان گشتن آن؛ چه این که با هر کدام از این دو حالت که رخ دهد، حال عارف عاشق هم به فراخور همان حال تغییر می کند.

زیادتی و نقصان هم همان تشکیکی است که قبلا گفته شد و کمال هم وصال به حضرت عشق است که در فنای عاشق رخ می دهد. در شرح ناگوری، «زیادتی و نقصانی» را «تجلّی و ظهور» گرفته است (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۸). این وجه در اینجا قابل تعمیم نیست چرا که در اقبال، قابلیت تجلی، وجود دارد و نقصان یا زیادتی این قابلیت را ندارند. عاشق نیز در این اوقات، حال‌های متفاوتی دارد و این حال‌ها برحسب حال افراد گوناگون تغییر کند. گاهی می‌شود که عشق در اوج شکوه و جلوه خود است ولی عاشق متوجه نمی‌شود. و گاهی هم عکس این واقعه رخ می-دهد و عشق در درجه‌ی پایینی قرار دارد، ولی عاشق چون احساس خوبی دارد و حال خوشی به او دست داده است، فکر می‌کند در اوج قله‌ی عشق ایستاده است و اگر عاشق خواستار قرار گرفتن عشق است و متمکن شدن او در وجودش، باید وجودش سراسر خویشتن داری و صبر شود تا این عشق در وجودش آرام بگیرد.

در شرح حسین ناگوری، قسمت آخر این بخش را این چنین توضیح داده است: «منظور از در خویشتن داری، خویشتن داری عاشق است. تا عاشق با خویشتن است، عشق او را فرو نگرفته باشد» (مجاهد، ۱۲۸۸، ۳۸). وی خویشتن‌داری را پرداختن به خود برداشت کرده است؛ حال آنکه منظور غزالی، صبر و استقامتی است که عاشق باید از خود نشان دهد. چرا که پس از خویشتن‌داری کردن عاشق (یعنی صبوری کردن او)، عشق رام شده ودر این قلعه که وجودِ عاشق است متمکن می‌شود.

- **شعر:** « با دل گفتم که راز با یار...»این بیت در عرفات العاشقین به نام احمد غزالی ثبت گردیده است(بلیانی، ۱۳۹۰:ج۱، ۲۲۸).

****

فصل(۸)

۱/۸: «خاصیت آدمی این نه بس است که محبوبیش پیش از محبّی بود؟ این اندک منقبتی بوَد؟ یحبُّهم چندان نُزل افگنده بود، آن گدا را پیش از آمدن او که الی ابدالآباد نوش می کند هنوز باقی بوَد».

- **نُزل:** ضیافت و مهمانی که در پیش مهمان گذارند. آنچه پیش آینده و مهمان گذراند از طعام و جز آن به طریق مهمانی یا به معنی تحفه آوردن برای کسی (دهخدا)

- **یحبهم**: رک ۱/۱

-**مفهوم عبارت:** از بزرگی و کرامت انسانی و بشری همین بس نیست که محبوب واقع شدن او، قبل از عاشق شدن بود؟ آیا این نعمتِ کوچکی است؟ اشاره دارد به بخشی از آیه ۵۴ سوره مائده «یحبّهم» که دوستی خداوند را به انسان تقدم می‌بخشد. غزالی می‌گوید: این عشق الهی که سابق است به عشق انسان، آن قدر نعمت بزرگی است که انسان هر قدر هم بخواهد، نمی-تواند آن نعمت را پاسخ دهد و آن عشق هرگز پایانی ندارد.

۲/۸: «جوانمردا، نُزلی که در ازل افگندند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لابل نُزلی که قِدَم در ازل افگند، حدثان در ابد چون استیفا تواند کرد؟ فَلا تَعلم نفس ما اُخفی لَهُم مِن قرة اعین».

-**استیفا:** تمام فراگرفتن، تمام باز ستدن، طلب تمام چیزی را کردن (معین).

-«**فلا تعلم**...»: بخشی از آیه ۱۷ سوره سجده است: « فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّهِ أَعْيُنٍ جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. هیچ کس نداند به سزای آن عمل‌ها که می‌کرده‌اند، چه مسرت‌ها برای ایشان نهان کرده‌اند». در تفسیر المیزان درباره‌ی این آیه چنین گفته شده است: «در این جمله کلمه «نفس» که نکره است، عمومیّت را می‌رساند؛ یعنی هیچ کس نمی‌داند و اگر کلمه «قرة» را اضافه به کلمه «اعین» کرده، نه به «اعینهم»، برای این است که بفهماند آن نعمت‌ها آنقدر بزرگ و خیره کننده است که تنها یک چشم و دو چشم از دیدنش روشن نمی‌شود؛ بلکه هر صاحب چشمی که آن را ببیند، چشمش روشن می‌گردد و معنایش این است که هیچ نَفسی از نفوس بشر نمی‌داند که خدا چه نعمت‌ها که مایه روشنی دیده هر صاحب دیده‌ای است در قبال اعمال نیکی که در دنیا کرده اند، پنهان نموده و این ندانستن شان، به خاطر این است که آن نعمت‌ها، مافوق علم و تصور ایشانست» (طباطبایی، ۱۳۵۷، ج ۳۲، ۱۰۶).

در واقع تمام آن چه غزالی می‌خواسته بگوید، همین است؛ یعنی آنچنان نعمتی نصیب ایشان می شود که از سطح درک آنها بسیار فراتر است.

۳/۸- «جوانمردا، ازل اینجا رسید، ابد به نهایت نتواند رسید. نزل هرگز تمام استیفا نیفتد. اگر به سرّ وقت خویش بینا گردی، بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو».

-**قاب قوسین:** مأخود از آیه ۹ سوره‌ی نجم است: « فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. دوری او به اندازه‌ی دو قوس و یا به قدر دو ذراع و یا کمتر از آن بود».

-**مفهوم عبارت**: ای سالک عاشق، بدان‌که آنچه در ازل آغاز گردیده بود (منظور راهی که عشق پیموده بود در قوس نزول)، اکنون به اینجا رسیده است و این ابد، که انتهای مسیر عشق است، هرگز به نهایت نرسد؛ یعنی این راه بی پایان است، چرا که هرگز تجلیات حضرت حق به عرفا پایانی ندارد. اگر به این امر آگاه شوی و دلت بینا شود، خواهی دانست که این دو قوس - قوس نزول و قوس صعود- دل توست و آنچه که تو به آن مشغولی. به نظر می رسد منظور غزالی در اینجا حجابِ وجودِ خودِ عاشق باشد. تهانیسری در شرح این قسمت می‌گوید: «اگر بر حقیقت خود اطلاع یابی، آنگاه بدانی که تابِ آفتاب ازل همان دل عارف است که برزخ است میان ازل و ابد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۷۴).

****

فصل (۹)

۱/۹- «سرّ این که عشق هرگز تمام روی به کس ننماید، آن است که او مرغ ازل است. اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است و اینجا روی به دیده حدثان ننماید که نه هر خانه آشیان او را شاید- که آشیان از جلالت ازل داشته است. گاه گاه وا ازل پرّد و در نقابِ پرده جلال و تعزّز خود شود و هرگز روی جمال به کمال به دیده علم ننموده است و ننماید».

-مفهوم عبارت: غزالی در این فصل رمز این مسئله که چرا این عشق نصیب هیچ کس نمی‌شد را بیان می‌کند. وی می‌گوید: این که عشق به طور اکمل نصیب هیچ کس نمی‌شود، امری طبیعی است؛ چرا که او قدیم است و اینان حادث و طبعا در دیده‌ی این حدثان جای نمی‌گیرد و مسئله دیگر نیز این است که این عشق اصولا جایگاهی در اینجا ندارد. جایگاه اصلی او همان ازل است، در جوار عزّت و جلال. به همین دلیل هرگز هیچ علمی(و همینطور صاحب علمی) آن را به تمامیّت درک نکرده است.

۲/۹- «برای این سرّ، اگر وقتی نقطه ی امانتِ وی را بیند، آن وقت بوَد که از علایق و عوایق اینجایی وارهد و از پندار علم و هندسه ی وهم و فیلسوفیِ خیال و جاسوسی حواس باز رهد. غزل:

بیار آن که دل دوستان بهم کشدا	**نهنگ وار غمان از دلم بدم کشدا**
چو تیغ باده برآهنجم از نیام قدح	**زمانه باید کز پیش من ستم کشدا**
بیارپور مغان را بده به پیر مغان	**که روستم را هم رخش روستم کشدا**

که ایشان هر دو آنجایی‌اند نه اینجایی».

- **عوایق:** جمع عایقه، عوارض و موانع (معین).
- **شعر:** «بیار آن که دل دوستان ...»، این دو بیت با اندکی تغییر از یک غزل امیر معزّی اقتباس شده است و اصل آنها در دیوان معزی (اقبال، ۱۳۱۸، ۷۷۲) به این صورت آمده است.

بیار آنچه دل ما بیکدگر کشدا	بسرکش آنچه بلا و الم بسر کشدا
چو تیغ باده بر آهنجم از میان قدح	زمانه باید تا پیش من سپر کشدا

این غزل نزد مریدان احمد غزالی معروف بوده، چنانچه عین القضات بیت اول و چهار بیت دیگر را در مکتوبات خود (ج ۱، ۳۲۱/ ج ۲، ۳۴۱) نقل کرده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۹۶)

- **برآهنجم**: از برآهنجیدن، به معنی برآوردن و جدا کردن (معین).
- **آنجایی، اینجایی:** «آنجا» را عالم ملکوت و «اینجا» را عالم ملک تفسیر کرده اند. «آنجا» اصطلاحی نوافلاطونی است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۹۶).

****

فصل (۱۰)

۱۰: «او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است، صیاد خود است و شکار خود است، قبله‌ی خود است و مستقبِل خود است، طالب خود است و مطلوب خود است، اول خود است و آخر خود است، سلطان خود است و رعیّت خود است، صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ. بیت:

ما در غم عشق غمگسار خویشیم	**شوریده و سرگشته‌ی کار خویشیم**
سودا زدگانِ روزگار خویشیم	**صیّادانیم و هم شکار خویشیم»**

- **صمصام**: ر.ک.۱/۴

- **مفهوم عبارت**:این فصل، یکی از مهمترین و شیواترین فصل‌های سوانح است. شاید دور از انصاف نباشد اگر بگوییم، یکی از بهترین نثرهای زبان فارسی نیز هست. در این فصل، غزالی مطلق بودن عشق (وحدت مطلق وجود) را بیان می‌کند. همان چیزی که خداوند در قرآن می‌فرماید: « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » (الحدید، ۳). این اوّلیت و آخریّت یعنی همه آن چیزی که در این فصل می‌خوانیم. غزالی نیز، اوج عشق را رسیدن به این مساله می‌داند. در واقع، عارفِ عاشق، زمانی به حقیقت رسیده است که تمام این گفته ها را با تمام وجودش درک کرده و ذرّه‌ای در آنها شک نداشته باشد. در کتاب لوایح، که منسوب به عین القضات است، شبیه همین گفته‌های غزالی آمده است. در آنجا به گونه‌ای، شرح این سخنان شده؛ می‌گوید: «عشق روی در خود دارد، پس همو شاهد است و همو مشهود، در هوا خود پرد و شکار از عالم خود کند. پس همو شکار است و همو صیّاد، آنچه بایدش در عالم خود باید، پس همو طالبست و همو مطلوب ...» (عین القضات!، ۱۳۸۷، ۳۵).

- **شعر**: «ما در غم خویش غمگسار ...»این ابیات در مرصاد العباد هم وجود دارد. در آن جا به احمد غزالی نسبت داده شده است (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴، ۴۲۷).

****

فصل(۱۱)

۱/۱۱: «کرشمه‌ی حسن، دیگر است و کرشمه‌ی معشوقی دیگر، کرشمه‌ی حسن را روی در غیری نیست و از بیرون پیوندی نیست؛ اما کرشمه‌ی معشوقی و غنج و دلال و ناز: آن معنی از عاشق مددی دارد؛ بی او راست نیاید، لاجرم اینجا بود که معشوق را عاشق درباید. نیکویی دیگر است و معشوقی دیگر.

حکایت آن ملک که گلخن تابی بر وی عاشق شد و وزیر با او گفت، ملک می خواست که او را سیاست کند. وزیر گفت: «تو به عدل معروفی، این لایق نبود که سیاست کنی بر کاری که آن در اختیار نیاید». از اتفاق راه گذر ملک برگلخن آن گدا بود و او هر روز به راه نشسته بودی، منتظر تا ملک کی برگذرد. و ملک چون آنجا رسیدی، کرشـمه‌ی معشوقی، پیوندِ کرشمه‌ی جمالی کردی تا روزی که ملک می آمد و او نشسته نبـود و ملک کرشمه‌ی معشوقی در پیوسته بود. آن کرشمه‌ی معشوقی را نظاره‌ی نیازِ عاشقی دربایست. چون نبود او، برهنه بماند- که محلّ قبول نیافت. بـه ملـک تغیّـری ظـاهر گشت. وزیر زیرک بود؛ بفراست آن را دریافت. خدمتی بکرد و گفت که ما گفتیم که او را سیاست کردن هیچ معنی ندارد که از او زیانی نیست؛ اکنون خود بدانستیم که نیاز او در می باید».

- **غَنج**: به فتح غین به معنی ناز و کرشمه (معین)

- **حُسن**: این اصطلاح و ترکیبات آن در معانی اخلاقی و عرفانی بسیار به کاررفتـه اسـت. تحت هر یک از اجناس چهارگانه‌ی فضایل، انواعی از «حُسن»ها وجود دارد که مربوط به همـان فضیلت خاص خود است. مانند: حسن تعقل که تحت جنس «حکمـت» اسـت. عارفـان در بـاب حسن اخلاق گویند: نخستین چیزی که در میزان عمل الهی گذارند، حسن خُلق است و خداوند فرموده است، بهترین بندگان بنزد من نیکو خُلقانند. نیز گفته‌اند: سـنگین تـرین چیـزی کـه در میزان عمل گذارده می شود، حسن خلق است و حسن خلق، تحمل آزار دیگران و گشاده رویـی و خوش سخنی است (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۱۹). عراقـی، ایـن اصـطلاح را در رسـاله اصـطلاحات «جمعیت کمالات» معنی کرده است؛ ولیکن سعیدالدین فرغانی، سه اصطلاح حسن و جمـال و ملاحت را چنین تعریف نموده است: «جمال»: یعنی جمال و حقیقت او کمال، ظهـور اسـت بـه صفت تناسب و ملائمت، سواء کان خارجه عن الشخص او داخلاً فیه... ؛ «حسـن»: و امـا حسـن نفس تناسب و ملائمت است نه کمال ظهور. «ملاحت»: و اما ملاحت تناسب وملائمت و لطافتی دقیق پوشیده است که خوش آید اما از او عبارت نتوان کرد» (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۹۷).

- **حکایت**: این حکایت را مولانا جلال الدین نیز در فیه مافیه (ص ۹۱) بـه اجمـال آورده است؛ (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۹۷).

- **نیاز:** در لغت بـه معنـی حاجـت و آرزوسـت (دهخـدا). نجـم رازی در مرصـاد، نیـاز را سیزدهمین ادب سلوک می داند، می‌گوید: «سیزدهمین، نیاز است، باید که در هیچ مقام نیاز از دست ندهد، و اگرچه در مقام ناز می‌افتد،خود را به تکلّف با عـالم نیـاز مـی‌آورد کـه نیـاز مقـام خاص عاشق است و ناز، مقامِ خاصِ معشوق» (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴، ۲۶).

شمس الدین تبریزی گفت: درِ مقصود بسته بود، اصلا باز نشد، تا برآستان نیاز فرو نیامدم در باز نشد، ورای نیاز عبادت نیست و آدمی را دو صفت است: یکی نیاز از آن صفت، امید دارد و چشم

نهاده که مقصود درآید. صفت دیگر بی نیازی، از بی نیازی چه امید داری!؟ نهایت نیاز چیست؟ یافتن بی نیازی. (گوهرین، ۱۳۸۳: ج ۱۰، ۱۲۲-۱۲۰).

مولانا می گوید:

پیش یوسف نازش و خوبی مکن   جز نیاز و آن یعقوبی مکن

معنی مردن ز طوطی بُد نیاز   در نیاز و فقر خود را مرده ساز

(مثنوی‌مولانا، دفتر اول، بیت ۱۹۰۵)

- **کرشمه:** در اصطلاح عرفا، تجلی جلالی را کرشمه می گویند که فرمود: «وَمَا أَمْرُنَـا إِلَّـا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر، ۵۰)(سجادی، ۱۳۸۹، ۶۵۷).

- **مفهوم عبارت:** غزالی در این فصل، دو مفهوم دیگر را که در ارتباط با مسئله‌ی عشق است توضیح می‌دهد، کرشمه‌ی حسن و کرشمه‌ی معشوقی. در واقع کرشمه‌ی حسن همان است که حافظ در مصرع دوم این بیت «آن» خطابش می‌کند:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد   بنده‌ی طلعت آن باش که **آنی** دارد

(خرمشاهی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۵۰۹).

مفهومِ «آن» را برای روشن‌تر شدن بیشتر مطلب، توضیح می‌دهم. «آن» حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی است. زیبایی از آن جهت که صفت نتوان کرد، لیکن به ذوق درتوان یافت و این در اصل از مصطلحات صوفیان بوده و سپس تداول عام یافته است (همان، ۵۱۰). دقیقا غزالی می‌خواهد همین تصویر را ترسیم کند. یعنی بگوید، دو نوع کرشمه هست، یکی کرشمه‌ی حسن است که ذاتی است و آن را «از بیرون پیوندی نیست» و این کرشمه جزء ذات معشوق است و در هنگام حضور عاشق بروز می‌کند؛ به همین دلیل می‌گوید: «از عاشق مددی دارد». اگر در مورد ظهور این تجلی عاشقی نباشد، قطعا «راست نیاید». پس از این، غزالی این نتیجه گیری را می‌کند که: «معشوق را عاشق درباید»؛ در اصل، علت خَلق مخلوقات را بیان می‌دارد. در میان شروح موجود، بر این فصل از سوانح، تمام شارحان، اشتباهی را مرتکب شده-اند و آن در نحوه بیان این مفهوم است. همه شارحان به جز عزالدین محمود کاشانی، از ابتدای این فصل کرشمه عاشقی را در نسبت با خداوند و عارفِ عاشق شرح داده‌اند در حالی که غزالی هنوز قصد نسبت دادن ندارد و فقط درصدد تعریف است. اما عزالدین محمود کاشانی به درستی این مطلب را دریافته و چنین می‌گوید:

نیست جز بر دو گونه غنج و دلال   غَنج معشوقست و غَنج جمال

غنج حُسن و جمال راز برون   هیچ پیوند نیست جز ز درون

غنج معشوقی از برون با ناز   به نیازش بود همیشه نیاز

قـــــوت او از نیـــــاز مشـــــــتاقت زیـــن ســبب حــاجتش بــه عشاقســت
(مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۱)

در ادامه احمد غزالی می‌گوید:«نیکویی دیگر است و معشوقی دیگـر»؛ ایـن بـدین معناسـت کـه آنچه به نیکویی مرتبط است با آنچه به معشوقی مرتبط می‌باشد، بسـیار متفـاوت اسـت؛ یعنـی نیکویی به درون عشق و ذات وی(معشوق) متعلق است ولی معشوقی بـه بـرون وی و منظـور از برون، وجود عاشق است. چه این که تا عاشق نباشد، نام معشـوق نتـوان بـر وی گذاشـت. مـتنِ حکایت کاملا روان و قابل فهم است؛ اما آنچه نیاز به توضیح دارد، ایـن اسـت کـه غزالـی نـه در همه جای این حکایت، بلکه در بخش‌هایی از آن، منظور خـود را متوجـه معشـوق اصـلی یعنـی خداوند می‌دارد. در واقع گاهگاهی گریزی می‌زند. این مطلب از دید شارحان محترم دور افتـاده است و تمامی حکایت را به کنایه از پروردگار گرفته اند. والبته صحیح نمی‌باشد. آنجا که از عدل سخن می گوید، اشاره‌اش به معشوق واقعی است، «تو به عـدل معروفـی» و زبـان گوینـده ایـن سخن، نه وزیر، بلکه در واقع دل عاشق است؛ چرا که در ادامه عذری برای عشق خود می آورد و آن این است که: «کاری که آن در اختیار نیاید»؛ یعنی: خدای من و معشوق من، قصدِ جفای بر من را مکن که اگر عاشق شده‌ام، اختیار خـودم نبـوده اسـت؛ و همچنـین آنجـا کـه مـی‌گویـد: «کرشمه‌ی معشوقی، پیوند کرشمه‌ی جمال کردی». البته تمام این صحنه‌ها فقط در دید عاشق شکل می‌گیرد و مردمان عادی از این وقایع هیچ اطلاعی ندارنـد. ایـن حکایـت در اصـل مثـالی است برای بهتر فهمیدن. مطالبی که غزالی ابتدای فصل بیان کرده بود، این حکایت را عزالـدین محمود کاشانی نیز در شرح خود آورده است که این گونه آغاز می‌شود:

«بـــود مـــردی فقیـــر،گلخن تـــاب ز آتـــش عشـــق در روانـــش تـــاب
بـــا یکـــی از ملـــوک ســـرخوش بـــود دلـــش از عشـــق او پـــر آتـــش بـــود ...»
(مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۲ و ۱۱)

۲/۱۱: جوانمردا، کرشمه‌ی معشوقی در حسن و کرشمه‌ی حسن همچون ملح در دیـگ بباید تا کمال ملاحت به کمالِ حسن پیوندد. جوانمردا، چه گویی اگر با ملک گفتنـدی که او از تو فارغ شد و با دیگری کاری بر ساخت و عاشق شد؟ ندانم تا هیچ غیـرت از درونِ او سر بر زدی یا نه؟ بیت:

هر چه خواهی بکن ای دوست مکن یار دگـر کانگهی پس نشود با تـو مـرا کـار بسـر»

- **مفهوم عبارت**: در شرح این قسمت، تهانیسری می‌گویـد: «کرشـمه‌ی معشـوق یعنـی التفات و کرشمه‌ی حُسن یعنی استغنا. معشوق را لازم اسـت اگـر ایـن هـر دو صـفت در حُسـن نباشد، پس دیگ بی نمک بود تا به سبب کرشمه‌ی معشوقی کمـالِ ملاحـت بـه کمـالِ حسـن پیوندد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۷۷). غزالی می‌گوید برای یافتن کمال حسـن، هـر دو کرشـمه لازم

است؛ یعنی که هم کرشمه‌ی حسن و هم کرشمه‌ی معشوقی. حال در این داستان، کرشمه‌ی معشوقی از ملک گرفته شد به واسطه فقدان عاشق، پس لاجرم باید غیرتِ معشوقی فعال شود و صفتِ جلال و قهر وی عیان گردد. این مسئله در رابطه با عشقِ «خالق و مخلوق» و «مخلوق و مخلوق» نیز صادق است. در این رابطه در قرآن می‌خوانیم: « إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ یعنی: همانا خداوند هرکس را به او شرک بورزد، نخواهد بخشید و مادون آن، هر که را خواهد بخشید» (النساء، ۴۸). همان‌طور که در این آیه نیز گفته می‌شود، شرک به خدا، در بالاترین درجه گناه قرار دارد و تمام گناه‌ها تحت و مادون آن قرار می‌گیرند که قابل بخشیدن هستند. همچنین روایتی از حسن بصری در تذکره الاولیاست که ناظر به این معنی است (عطار، ۱۳۸۳، ۱۰۵).

- **شعر**: «هرچه خواهی بکن ای دوست ...»، شاعر این بیت، ناشناس است. احتمالا از خود غزالی می باشد.

۳/۱۱: **«عشق رابطه‌ی پیوند است؛ تعلق به هر دو جانب دارد. اگر نسبت او درستِ عاشق درست شود، پیوند ضرورت بود از هر دو جانب، که او خود، مقدمه‌ی یکی است».**

- مفهوم عبارت: عشق رابطه‌ای است که به واسطه‌ی معشوق و عاشق شکل می گیرد. حال اگر این نسبت از جانب عاشق مستحکم شود؛ یعنی عاشق راستین و صادق باشد، این پیود حتما از هر دو جانب شکل خواهد گرفت؛ چه این که به محض وجودِ عاشق، معشوق نیز، حقیقت پیدا می‌کند. این عاشق است که مقدمه‌ی وحدت و یکی شدن را باصداقت و یکرنگی در عشق ایجاد می کند. در اکثر شروح، این قسمتِ آخر را، یعنی: «که او خود مقدمه‌ی یکی است» به عشق نسبت داده‌اند و عشق را مقدمه‌ی یکی و اتحاد دانسته‌اند؛ مثلا نظام الدین تهانیسری می‌گوید: «یعنی عشق، مقدمه‌ی اتحاد و وحدت است»(مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۷۸).همچنین آقای پورجوادی می‌گوید:«یعنی عشق مقدمه‌ی اتحاد و وحدت است» (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۹۸). اما آنچه که از متن پیداست و با توجه به گفته‌های پیشین غزالی، این عاشق است که می‌تواند این اتحاد را ایجاد کند، چرا که «او» در این جمله، تنها می‌تواند به عاشق بازگردد و این عاشق هم به واسطه‌ی همین عشق، به اتحاد می‌رسد؛ ولی آنچه مسلم است، عملِ عاشق در این میان دارای اهمیت است نه عشق.

****

فصل(۱۲)

«سرِّ روی هر چیزی، نقطه پیوند اوست و آیتی در صنع متواری است و حسن نشان منع است و سرّ روی آن روی است که روی در او دارد و تا آن سرّ روی نبینند، هرگز آیت صنع و حسن نبینند. آن روی جمال وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ است. دیگر خود روی

نیست، که کلُّ مَن عَلیها فانٍ. و آن روی قبیح است تا بدانی».

- : «**ویبقی وجه ربک ...**»، این دو آیه از سوره الـرحمن اسـت (آیـات ۲۶ و ۲۷ کـه در اینجا آیه ۲۷ ابتدا و آیه ۲۶ بعد از آن آمده است. « کُلُّ مَنْ عَلَیْهـا فـان (۲۶) وَ یَبْقـی وَجْـهُ رَبِّکَ ذُوالْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ (۲۷)؛ یعنی هر که بر روی زمین است، دستخوش فناست (۲۶) و زنده-ی ابدی، پروردگار با جلال و عظمت است (۲۷)». علامه طباطبایی در تفسیرِ ایـن آیـات مـی-نویسد: «حقیقتِ این فناء انتقال از دنیا به آخرت و رجوع به خدای تعالی است. به همین خـاطر جزء نعمت‌ها محسوب می‌شود. منظور فنای مطلق نیست. وجهِ هر چیزی، همان سـطح بیرونـی آن است. برای خداوند نیز، همان صفات کریمه اوست که بین او و خلقـش نـازل مـی‌شـود و آن صفات عبارت است از علم و قدرت شنوایی، بینـایی و رحمـت و مغفـرت و رزق و امثـال اینهـا» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶، ۲۰۱).

- **توضیح**: در اکثر شروح، به جای «سرِّ روی»، «سروری» آورده‌اند و بر همین مبنا شـرح کرده‌اند که وجه مناسبی نیست.

- **مفهوم عبارت**: همان‌طور که در فصل گذشته گفته شد، «عشق رابطه‌ی پیوند اسـت» و در اینجا می گوید: «سرّ روی هر چیزی، نقطه پیوند است». از این دو مقدمه مـی‌تـوان چنـین نتیجه گرفت که: عشق همان سرّی است که نقطه پیوند واقع می شود. از ظاهر به بـاطن رفـتن، نتیجه دیگری است که حاصل می شود؛ یعنی با توجه به صفات و مخلوقـات الهـی کـه نشـان از صانع دارند، می‌توان عاشق او(خالق) شد و در واقع عشق به همین واسطه‌هـایی کـه از جملـه‌ی آن واسطه‌ها صنع است، سراغ عاشق می‌آید. منظور از صُنع، همان مصنوع است. مانند ایـن کـه بگوییم «خلق» و منظورمان «مخلوق» باشد. پس وقتـی مـی‌گویـد: «آیتـی در صـنع متـواری»؛ یعنی نشانه‌هایی از عشق خود(خداوند) در مصـنوعات قـرار داده اسـت واز آن نشـانه‌هـا، حُسـن است. این سرّ روی، آن زمان حاصل می‌شود و پدیدار می‌گردد که عاشق روی خود را بـه سَـمت معشوق گرداند. در واقع در تقابل این دو است که آیت و نشانه‌های جمال و عشـق نمایـان مـی-گردد و غزالی در اینجا از روی سخن خویش، پرده بر می دارد و مـی‌گویـد: آن رویـی کـه مـی-گوییم منظورمان «وجه ربک» است و در جوار وجه پروردگار، روی عاشق دیگر محسـوب نمـی-شود و فانی می‌گردد؛ که «کل من علیها فان» را برای اثبات این نظر می آورد و می‌گویـد، پـس دیگر به آن «روی» (روی عاشق که فانی گردیده)، نمی‌توان روی گفت و اطلاق ایـن مسـئله بـه آن زشت و ناپسند است.

****

فصل (۱۳)

۱/۱۳: «دیده‌ی حسن از جمال خود بر دوخته است که کمالِ حسنِ خود را نتواند یافت اِلّا در آینه‌ی عشقِ عاشق. لاجرم از این روی جمال را عاشق دربایـد تـا معشـوق را حسنِ خود در آینه‌ی عشق و طلبِ عاشق قوت تواند خورد و این سرّی عظیم اسـت و مفتاح بسیار اسرار است. بیت:

مستی فزودنم ز رُخَش بی‌سـبب نبـود — مِی بود و جای بود و حریف طرب نبود

مستغفرم اگر تـو بگـویی تـو بـوده‌ای — او بود در طلب که مرا این طلب نبود».

- **مفهوم عبارت:** معشوق برای دیدن حُسن خود نیاز به آینه دارد و این آینه جـز عشـقِ عاشق نمی تواند باشد و تا عاشق که مانند آینه است برای معشوق، نباشد؛ گویی معشـوق هـیچ چشمی برای دیدن حٌسن خود ندارد. پس برای این که معشوق بتوانـد از حُسـن خـود اسـتفاده کند باید عاشقی داشته باشد. همین امر، عامل ایجاد رابطه‌ی عکس نیز می‌شود کـه در آن نیـاز به ناز بدل می‌گردد و عاشق تبدیل به معشوق می‌شود.

- **رباعی:** «مستی فزودن ز رُخش ...»، شاعر این رباعی ناشناس است. به احتمال زیـاد از خود غزالی می‌باشد. در رساله‌ی لوایح، منسوب به عین القضات در این‌بـاره چنـین آمـده اسـت: «کمال حسن معشوق، به سرمایه حسن غنی است و از وجـود همـه مسـتغنی اسـت، امـا وی را برای اظهار خود بر خود آینه‌ای باید تا خود را دریابد» (عین القضات!، ۱۳۷۹، ۴۰ و ۳۹).

سعدی نیز غزلی با همین مضمون دارد. مطلع غزل چنین است:

همه عمر بر ندارم سر از ایـن خمـار مسـتی — که هنوز من نبودم کـه تـو در دلـم نشسـتی

تو نه مثل آفتابی که حضـور و غیبـت افتـد — دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی

(سعدی،۱۳۸۲، ۲۳۶)

۱۲/۳: «پس خود عاشق، به حسنِ معشوق از معشوق نزدیک تر است که معشـوق بـه واسطه او قوت می خورد از حسن و جمال خود. لاجرم عاشـق معشـوق را از خـودیِ خودش، خودتر است، و برای این است که بر او از دیده‌ی او غیرت برد و اندر این معنی گفته است: بیت

یارب بستان داد من از جان سـکندر — کو آینه‌ای ساخت که در وی نگری تـو».

- **مفهوم عبارت:** با توجه به آنچه در ابتدای فصل گفته شد، عاشق بـه واسـطه‌ی اینکـه روبروی معشوق است، به حسن او نزدیک‌تر است؛ چرا که عاشق تا نباشد، معشوق حُسن خود را نمی‌بیند و همان‌طور که در فصل یازده گفته شد، این حسن همان است که از دیـدِ همـه کـس

پنهان است حتی خود معشوق، و فقط به واسطه‌ی عاشق برای وی آشکار مـی‌گـردد. بنـابراین، عاشق به معشوق، از خودش هم نزدیک‌تر است. به همین دلیل معشوق بـر دیـده‌ی عاشـق نیـز غیرت می برد، چرا که معشوق از وی خواسته است تا در اوصاف او دقـت کنـد، نـه اینکـه فقـط مشغول ظاهر او گردد؛ یعنی عاشق نباید در صفات بماند و بر مشاهدات و مکاشفات بسنده کند. در لوایح آمده است: «عاشق به حسن معشوق از معشوق قریب‌ترست، اگرچه میان عکس و عـین مباینت نیست و به حقیقت در عالم عقل قابل مِما یَقبلُه قریب‌تر می‌نماید از فاعل. چون عاشـق در غلبات عشق، معشوق را از او اوتر ست» (عین القضات!، ۱۳۷۹، ۴۰).

- **شعر:** «یارب بستان دادِ من...». شاعر این رباعی ناشناس اسـت؛ در لـوایحِ منسـوب بـه عین القضات نیز آمده است (عین القضات!، ۱۳۷۹، ۴۰).

۳/۱۳: «اینجا که عاشق معشوق را از او، اوتر بوَد، عجایبِ علایقِ پیوند تمهید افتد بـه شرط بی‌پیوندی عاشق با خود. پیوند عشق تا به جایی می‌رسد که اعتقاد کند عاشـق که معشوق خود اوست. اَنا الحق و سُبحانی، این نقطه است و اگر در عـینِ رانـدگی و فراق و ناخواست بوَد، پندارد که ناگزران است و معشوق خود اوست. بیت:

چندان ناز است ز عشقِ تو در سر مـن　　تا در غلطم که عاشـقی تـو بـر مـن
یا خیمـه زنـد وصـال تـو بـر در مـن　　یا در سر این غلط شود این سرِ من».

- **تمهید:** گسترانیدن، هموار کردن، آسان ساختن، آماده کردن، مقدمه چیدن (معین).

- **اناالحق:** کلامی است که حسین بن منصور حلاج هنگامی کـه در اوج غلبـه‌ی عشـق و اتحاد با معشوق بود بر زبان آورد. اما انا الحق در اصطلاح یعنی، به غیر حق وجود دیگری نیست و هستی مطلق اوست و وجود کثرت ممکنات همین نمودِ بی‌بود است؛ و الحق که چنین اسـت. چون متحقق بدین حال گشتی اگر «هوالحق» گویی راست اسـت و اگـر «انـاالحق» گـویی هـم راست است چون دویی منتفی است (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۲، ۷۰).

- **سبحانی**: سبحانی ما اعظم شأني، کلامی که شبیه سخن حلاج است. البته تقـدم دارد به سخن حلاج؛ این سخن را بایزد بسطامی در اوج یگانگی و متحّدشدن با معشوق ازلی بر زبـان جاری می‌ساخت.

- **مفهوم عبارت:** اگر عاشق با وجود خود، قطع رابطه کند، مقـدمات پیونـد او بـا وجـود معشوق رقم می خورد؛ یعنی همین که عاشق از خود رَست، به معشوق پیوست؛ و این پیونـد تـا جایی پیش می‌رود که تبدیل به یگانگی می‌گردد. به آن جایی می‌رسد که عاشق فکر مـی‌کنـد، معشوق است؛ بنابراین مانند حلاج «انا الحق» یـا هماننـد بایزیدبسـطامی «سـبحانی مـا اعظـم شأني» می‌گوید، اما اگر عاشق در فراق معشوق باشد، باز هم عاشق می‌پندارد که معشـوق خـود

اوست و از این هیچ چاره‌ای ندارد.

- **شعر:** «چندان ناز است ز عشق تو ...»، این رباعی به احتمال زیاد از خـود غزالـی مـی‌باشد. عین القضات آن را در تمهیدات (عـین القضـات، ۱۳۷۷، ۲۳۶) آورده اسـت. همچنـین در مرصاد العباد نیز آمده است (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴، ۵۰).

****

فصل ۱۴

«معشوق با عاشق گفت: بیا، تو، من گرد؛ که اگر من، تو گردم، آنگاه معشوق در باید و در عاشق بیافزاید و نیاز و در بایست زیادت شود. و چون تو من گردی، در معشوق افزاید. همه معشوق بود، عاشق نی. همه ناز بود، نیاز نی، همه یافت بود، دربایست نی، همه توانگری بود و درویشی نی، همه چاره بود و بیچارگی نی».

- **مفهوم عبارت:** معشوق با عاشق به سخن گفتن می‌پردازد. در این بحث که معشوق آغاز می‌کند، می‌گوید، ای عاشق، بیا در معشوقِ خود غرق شو؛ چرا که اگر من در تو غرق شوم، عاشق زیادت

می‌شود و آن‌وقت معشوقی نیست که عاشق به او عشق بورزد؛ ولی اگر تو در من غرق شوی معشوق زیادت می شود و در این موقعیت، یعنی فنای عاشق در معشوق، دیگر نه عاشقی هست، نه نیازی، نه دربایستی، نه درویشی، نه بیچارگی، چرا که تمام این صفات بدل به ناز و یافت و توانگری و چاره می‌شوند. این سخن بازهم مفهوم اتحاد را می‌رساند. در تمام این چند فصل اخیر، غزالی به گونه‌های مختلف در پی رساندن مفهوم وحدت است و الحق که این مطلب را به بهترین نحو بیان می‌کند.

****

فصل ۱۵

۱/۱۵: «[باشد که] این کار به جایی رسد که از خودش غیرت آید و بر دیده‌ی خود غیرت برد و اندر این معنی گفته اند، بیت:

ای دوست ترا به خویشتن اوست نـی‌ام   وز رشک تو با دیده‌ی خود دوست نی‌ام
غمگین نه از آن که بـا تـو انـدر کـویم   غمگینم از آن که با تو در پوست نی‌ام».

- **مفهوم عبارت:** عشق در مراحل صعودی خود، به مقامی می‌رسد که عاشق به خودش هم غیرت می‌برد. غزالی در فصل دوم گفت: «مرد در عشق غیرتِ اغیار بود، نه غیرتِ خود»، آن، زمانی است که عشق در مرتبه نزول است و هنوز به سوی تکامل نرفته است؛ اما همین که مراحل و مقامات عاشق بالاتر می‌رود، به خود نیز رشک می‌برد. مثلا در فصل چهار می‌گوید:«نه

خلق و نه خود(عاشق) و نه معشوق»که شبیه به همین مطلبی است که در اینجا بیان می‌کند.

- شعر: «ای دوست تُرا به خویشتن ...» شاعر این ابیات ناشناس است. در منابع نیز یافت نشد.

۲/۱۵: «و این نکته به جایی می رسد وقتْ وقتْ که اگر روزی معشوق با جمال‌تر بود، او رنجور شود و خشم آیدش و این معنی تا کسی را ذوق نبود، دشوار تواند فهم کردن».

- **مفهوم عبارت**: در این مرحله شخص عاشق به مرتبه‌ای می‌رسد که از شدت عشق به معشوق، هر قدر که معشوق زیباتر و جمالش بیشتر گردد، عاشق خشمگین‌تر می‌شود. این خشم را نه بر معشوق، بلکه بر اغیار می‌گیرد. در تذکره الاولیا از شبلی روایتی نقل شده است که شبیه این حالت به او دست داده است: «... تا حالت به آنجا رسید تا آستین پُر شِکر می‌کرد و هر کجا که کودکی می‌دید در دهانش می‌نهاد که بگو «ا...». پس آستین پُر دِرم و دینار کرد و گفت: «هر که یک بار ا... می‌گوید، دهانش پُر زَر می‌کنم. بعد از آن غیرت در او بجنبید. تیغی برکشید که هر که نام «ا...» بَرَد، بدین تیغْ سرش را بیندازم» (عطار، ۱۳۸۳، ۶۴۱). غزالی در انتهای فصل، باز هم این مطلب را یادآوری می‌کند که فهمیدن این سخنان منوط به داشتن ذوق است و کسی ذوق دارد که در این راه آمده باشد.

****

فصل (۱۶)

«عشقْ به حقیقت بلاست و اُنس و راحت در او غریب و عاریت است، زیرا که فراق به تحقیق در عشق دوئی است و وصال به تحقیق یکی است. باقی همه پندارِ وصال است نه حقیقتِ وصال. و برای این گفت: بیت

بلاست عشق منم کز بلا نپرهیزم	**چو عشق خفته بود، من شوم برانگیزم**
مرا رفیقان گویند کز بلا بپرهیز	**بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم**
[درخت عشق همی روید از میانه دل	**چو آب بایدش از دیدگان فرو ریزم]**
اگرچه عشق‌خوش‌وناخوش‌است اندُه عشق	**مراخوش است که هر دو بهم برآمیزم».**

- **اُنس:** در لغت ضد توحش و وحشت و سکون قلب است. در اصطلاح عبارتست از التذاذ باطن به مطالعه کمال محبوب، شیخ الاسلام گفته است: اُنس التذاذ روح است به کمال جمال و همچنین گوید: انس عبارتست از التذاذ باطن به مطالعه‌ی کمالِ جمالِ محبوب و هیبت عبارتست از انطوای باطن به مطالعه‌ی کمال جلال محبوب... . منشاء انس و هیبت یا جمال و جلال، صفات بود که مشرب قلب است یا جمال و جلال ذات بود که مشرب روح است (سجادی، ۱۳۸۹، ۱۵۰-۱۴۶، به اختصار). ابن عربی می گوید: انسْ اثر و نشانه‌ی مشاهده‌ی کمالِ حضرت الهی در قلب است که همان جلوه‌ی جلالِ حق است (سعیدی، ۱۳۸۴، ۱۲).

- **مفهوم عبارت:** به‌طور کل در مورد سختی عشق دو نظر وجود دارد. یکی این که مولانا می‌فرماید:

«عشـــق از اول چـــرا خـــونی بـــود   تـــا گریـــزد آنکـــه بیرونـــی بـــود»
(مثنوی‌مولانا:دفتر سوم،۴۸۰۲)

که ناظر به سختی طی طریق عشق از همان ابتداست؛ و نظر دوم نیز، همین است که غزالی بیان کرده و حافظ با او هم عقیده است:

«الا یـا ایهـا السـاقی ادرکاسـاً و ناولهـا   که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل هـا»
(خرمشاهی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۹۱).

براساس گفته‌ی غزالی، حقیقت عشق بلاست؛ حال اگر راحتی و لذتی در آن است، به صورت گذراست چرا که فراق و جدایی عاشق و معشوق در واقع ایجاد دوگانگی در عشق می‌کند و زمانی وصال حاصل می‌گردد که یگانگی صورت پذیرد؛ یعنی اتحاد عاشق و معشوق و عشق. اگر غیر از این باشد، در واقع وصالی صورت نگرفته است و آن سرابی بیش نیست.

- **شعر:** «بلاست عشق، منم کز بلا ...»، این ابیات در عرفات العاشقین به غزالی نسبت داده شده‌اند (بلیانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۲۸)؛ اما بعید است از وی باشد، چرا که خود غزالی معمولا هنگامی که شعری را از دیگران نقل می‌کند، از عباراتی مانند: «اندر این معنی گفته اند» یا «بدین معنی بود آنچه گفته اند...» یا «چنان که گفته است» استفاده می‌کند. در اینجا نیز همانند این عبارت را آورده است: «و برای این گفت»، پس نمی‌توان قبول کرد که ابیات از خودش باشد، لااقل قابل تردید است.

****

فصل (۱۷)

۱/۱۷: «چون عشق بلاست، قوت او در علم از جفاست که معشوق کند. آنجا که علم نَبوَد، خودْ حقیقتِ قُوُتش از یکی بود».

- **مفهوم عبارت**: غزالی در این قسمت بسیار زیبا، عشق و جفای معشوق را به هم ارتباط می‌دهد. می‌گوید: حالا که معلوم گردید، عشق بلاست، باید برای آن قوتی و غذایی حاصل گردد. غذای این بلا نیز باید از جنس خودش باشد. چه اینکه هر چیزی برای قوّت گرفتن، غذایی از جنس و نوع خود می‌خورد. غذای بلا نیز جفاست، جفایی که معشوق می کند. در شروح دیگر «در علم»را، گاهی «در عالم» نیز نوشته‌اند که البته، تغییری در معنی عبارت، ایجاد نمی‌کند.اما جایی نیز هست که دیگر پای علم به آنجا نمی‌رسد و آن مکان، تغذیه‌ی عشق از خودش است و از اتحادی که بین معشوق و عاشق و عشق ایجاد شد که نوعی تجرید حاصل گردیده است. غزالی این مطلب را در فصل چهارم نیز به این صورت بیان کرده است: «تجرید به

کمال، بر تفریدِ عشق تابد». در این فصل نیز نظیر این معنی را مدّ نظر دارد.

۲/۱۷: «تا حجت بر معشوق بود و تا پیوندی ضرورتِ وقت آید، جنگی باختیار دوست، دوست‌تر از دَه آشتی دارد».

- **مفهوم عبارت**: نظام‌الدین‌تهانیسری «جنگ» را به معنی تعیُّن مجازی عاشق گرفته است. می‌نویسد: «جنگ عبارتست از همان حالتی که معشوق بر تعیُّنِ مجازی عاشق می‌کند که گاهی وحدت بر او جلوه‌گر گرداند...» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۹۰). درباره‌ی این قسمت می‌توان گفت که اکثر شارحین تقریبا چیز خاصی نگفته‌اند یا آنچنان پیچیده گفته اند که عملا فهم متن را دشوارتر کرده‌اند. مثلا ناگوری می‌گوید: «این سخن بر طریق نص و کلام بالا بر طریق لفّ، حجت بر معشوق در مقام علم، پیوندی ضرورتِ وقت سبب آن تسمیه می‌کند یگانگی و پیوند حقیقی قابلیّت ندارد. پیوند به حسب امکان باشد به ضرورت» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۴۳). در صورتی که نیازی به این همه مغلق گویی نیست. غزالی می‌گوید تا زمانی که حجت با معشوق باشد؛ یعنی زمانی‌که هنوز از سوی عاشق هیچ اقدامی صورت نگرفته و عشق در مراحل اولیه است، «جنگی با اختیار دوست» (یعنی به اختیار معشوق. چرا که در فصول گذشته نیز گفته شد که معشوق هم به عاشق نیازمند است)؛ این جنگ و عتابِ معشوقْ از دَه آشتی بهتر است. چون در آشتی، جدایی است و انگار معشوق با عاشق هیچ کار ندارد؛ اما در جنگ نوعی وصال است. شبیه داستان لیلی است که ظرف مجنون را می‌شکست.

۳/۱۷: «ابتدای عشق از عتاب و جنگ در پیوندد که دل پاسِ انفاسِ او داشتنْ گیرد که از او بر هیچ چیز اغضا نتواند کرد، تا بعاقبت تأسف خورد و دست خود از ندامتِ فراق می‌خاید و دست تحسّر بر فرق ندامت می‌زند و می‌گوید: بیت

چون بود مرا بـا صـنم خـویش وصـال	**با وی به عتاب و جنگ بودم همه سال**
چون هجر آمد، بسنده کردم بـه خیـال	**ای چرخ، فضولی‌ام، مـرا نیـک بمـال**

پس در میانِ جنگ و عتاب و صلح و آشتی و ناز و کرشمه، این حدیث محکم شود».

- **اِغضا:** چشم فرو خوابانیدن و نزدیک کردن پلک‌ها به هم و فروبستن آنها، آنچنان که چیزی نبیند. فرا گرفتن تاریکی شبْ همه چیز را. سکوت کردن. چشم پوشی کردن (دهخدا).
- **انفاس**: ر.ک. ۵/۱
- **مفهوم عبارت:** عشق در ابتدا با جنگ و عتاب معشوق آغاز می‌گردد؛ چرا که اگر غیر از این باشد، عاشق قدر نمی‌داند. معشوق با عتاب و قهر آغاز می‌کند تا اینکه عاشق «پاسِ انفاس او داشتن گیرد»؛ یعنی قدر معشوق خود را به بهترین وجه بداند و در هر جا که نظر کند، معشوق را ببیند. البته شاید عاشق در ابتدا متوجه این عمل معشوق نشود. اما در نهایت و پس از فراق آگاه شده و سوز و آهش دو چندان می گردد. پس در زمان جنگ و عتاب و صلح و

آشتی و ناز و کرشمه است که عشق قوّت می گیرد و استحکام پیدا می‌کند. عزالدین محمود کاشانی می‌گوید:

تـــا عتـــابش ز یـــار، یـــار شـــود　　　بنـــدِ پیونـــدش اســـتوار شـــود
عشـــق تـــا هســـت از ابتـــدا پیوســـت　　　بـــه عتـــاب و کرشـــمه در گروســـت.
(مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۷)

- **شعر:** «چون بود مرا با صنم خویش...»، شاعر این ابیات ناشناس است. می‌توان احتمال داد که از خود احمد غزالی باشد، چرا که به سبک اشعار او نیز نزدیک است.

****

فصل(۱۸)

۱/۱۸: «خود را به خودِ خود بودنْ دیگر است و خود را به معشوقِ خود بودنْ دیگر. خود را به خودِ خود بودن، خامیِ بدایتِ عشق است، چون در راهِ پختگی خود را نبوَد و از خود برسد، آنگاه او را فرا رسد. آنگاه خود را با او از او فرا رسد».

- **مفهوم عبارت:** اگر شخصْ اختیار خودش را از آنِ خود بداند، با آن‌زمانی‌که خود را از آن معشوق بداند، متفاوت است. آن مقام، مقام مبتدیان است که در مقام تفرقه هستند و این یکی مقام پختگان که راه را طی کرده‌اند، همین که عاشق در این مسیر گام برداشت و پخته شد، آنگاه عاشق به معشوق می‌رسد و این مقام، مقام جمع است و در ادامه نیز، به مقام جمع-الجمع نایل می‌شوند، چه اینکه عاشق در معشوق غرق می‌گردد. اینکه می‌گوید: «خود را با او از او فرا رسد»؛ یعنی عاشق با معشوق از معشوق می رسد. دیگر خود عاشق مطرح نیست، بلکه گویی همه چیز معشوق است.

۲/۱۸: «اینجا بود که فنا، قبله‌ی بقا آید و مَردْ مُحرم شود به طواف کعبه‌ی قدس و پروانه‌وار از سر حدِّ بقا به فنا پیوندد و این در علم نگنجد الّا از راه مثالی و این بیت مگر بدین معنی دلالت کند که من گفته ام، به روزگار جوانی: بیت

تا جام جهان نمای بر دست مـــن اســـت　　　از روی خرد چرخ برین پست من است
تاکعبه‌ی نیست، قبله‌ی هست من است　　　هشیارترین خلق جهان مستِ من است

هذا ربی و انا الحق و سبحانی، همه بوقلمونِ این تلوین است و از تمکین دور است».

- **تلوین**: در لغت به معنی رنگ‌دار کردن و گوناگون کردن است و در اصطلاح، مقام طلبِ محض است از طریق استقامت. ابن عربی به استناد آیه‌ی شریفه‌ی « كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ »(الرحمن،۲۹) تلوین را صفتی از صفات الهی می‌داند و اکمل مقامات می‌پندارد و در این باره می‌گوید: همانا رنگ به رنگ شدن، از حالی به حال دیگر، دلیل صدق است بر حالت عالی حال، پس هر کسی محقق به انفاس شود، به وسیله حال، آن را می‌شناسد. همچون حال در حال»

(سعیدی، ۱۳۸۴، ۱۷۳-۱۷۱). تلوین اشارت است به تقلب قلب میان کشف و احتجاب به سبب تناوب و تعاتب غیبت صفات نفس و ظهور آن (سجادی، ۱۳۸۹، ۲۵۸-۱).

- **تمکین**: پابرجا کردن، نیرو و قدرت دادن، به کسی توانایی دادن که به امری یا چیزی دست یابد. در اصطلاح، برخی آن را زوال بشریّت و مرتبه فنا و فقر می‌دانند و گویند ظهور استقامت است در حقیقت معرفت. ابن عربی می‌گوید، تمکین، حال اهل وصول است. پس اهل مقام از مبتدیان و اهل تمکین از سرآمدگان می‌باشند. تمکین عبارتست از برپاداشتن محققان را در محل کمال و درجات بالا و گویند: «التمکّن یس مع التّلون»؛ یعنی متمکنین در شک نمی‌باشند. از حالی به حالی دیگر بر نمی‌گردند (سعیدی، ۱۳۸۴، ۱۷۴ و ۱۷۳). برخی نیز گویند: تمکین عبارتست از دوام حقیقت به سبب استقرار قلب در محل قرب. میان تمکین وتلوین، گونه‌ای تضاد وجود دارد. بنده مادامی که در ارتقاء است، صاحب تلوین است و موقعی که واصل شد و در جنب جبروت الهی جای گرفت، صاحب تمکین است(سجادی، ۱۳۸۹، ۲۵۸).

- **اناالحق، سبحانی**: ر.ک. ۳/۱۳

- **جام جهان نمای**: جام جم، پیاله‌ی جمشید که ساخته‌ی حکما بود و از هفت فلک در او مشاهده کردی. اهل فرهنگ گویند، جامی بود که خیر و شر عالم در آن دیده می‌شد (دهخدا).

- **مفهوم عبارت:** زمانی که عاشق از پی خود گذشت و به خودیِ معشوق پیوست، قدم در فنا گذاشته است و این فنا، در اصلْ خودِ بقاست و همراه این بقاء، مُحرم و مَحرم شدن عاشق است. در واقع زمانی که عاشق کاملا نیست می‌شود و در معشوق فانی می‌گردد، به وجود معشوق دوباره هست می شود و این مسئله را علم هرگز نمی‌تواند بگوید چرا که در تعریف نمی‌گنجد.در آخر فصل، غزالی به گونه ای نرم و لطیف از سخنان حلاج و بسطامی انتقاد می‌کند که «انا الحق و سبحانی... از تمکین دور است»؛ یعنی این سخنان در مقام تلوین که ابتدای راه است، صادر می‌شود. اگر سالک در مقام تمکین که انتهای مسیر است، باشد؛ از وی انا الحق شنیده نخواهد شد. زیرا این «أنا» گفتن هنوز منیّت به همراه دارد. غزالی در فصل دوم نیز بار دیگر در مورد شعر حلاج، این سخن را گفته بود. در شرح این قسمت، عزالدین محمود کاشانی در کنوزالاسرار چنین می‌سراید:

حال آن کس که این مقام او راست — محو کلّ علی الدوام اوراست
محو در محو و مَحق در مَحقست — طمس در طمس و سحق در سحقست
آنکه سبحانی و انا الحق گفت — دم از این جایگه زد و حق گفت
گرچه آن نیز مقام تمکین بود — بلکه از سکر حال تلوین بود

(مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۸).

- **شعر:** «تا جام جهان نمای بردست...». همان طور که خود غزالی می‌گوید: این شعر را بروزگار جوانی گفته است.در جای دیگر ضبط نشده است.

****

فصل (۱۹)

۱/۱۹: «تا بخودِ خود بوَد احکام فراق و وصال و قبول و ردّ و قبض و بسط و اندوه و شادی و این معانی بر او روان بود و او اسیرِ وقت بود.چون وقت بر او درآید، تا وقتْ چه حکم دارد. او را به حکمِ رنگِ وقت باید بود. او را به رنگ خود بکند. و حکمْ وارداتِ وقت را بود. در راه فنا از خود، این احکام محو افتد و این اضداد برخیزد، زیرا که مجلس طمع و علّت است».

- **بسط**: در لغت به معنی فراخی و وسعت و گستردن است (دهخدا)

- **قبض:** در لغت به معنی گرفتن و گرفتگی (دهخدا)

قبض وبسط، در اصطلاح، دو حالت‌اند از حالات سالک متوسط که از جمله واردات قلبی است و سالک را در آن دخل و تصرفی نیست. در تعریف آن گویند: «قبض انتزاع حظ است از قلب به جهت امساک و قبض حال سرور از او» و آن گرفتگیِ دل است از هیبت و عتاب حق تعالی. صوفیان گویند، دل سالک چون مهره‌ای است در میان انگشتان حق که هر لحظه به هر حالی که خواهد بازش دارد یا چون قلم است در دست نویسنده و یا چون موم است در دست آفریننده که هر لحظه به شکلی و صورتی که خواهد آن را در آورد. گاه آن را مورد لطف و نوازش قرار دهد و گاه مورد عتاب و خطاب. بسط در مقام خفا آن باشد که خدای تعالی بنده را منبسط گرداند با خلق، ظاهرا و مقبوض باطنا و این رحمتی بود از حق به خلق (سجادی، ۱۳۸۹، ۱۹۶-۱۹۴). روزبهان بقلی در شرح شطحیات می‌گوید: «قبض وبسط دو حالت شریف است عارفان را. قبض کند ایشان را به قهر توحید و حجب سلطنت و تراکم انوار عظمت و رکوب حشمت در دل ایشان تا ایشان را از اوصاف بشریت بستاند. چون ایشان را بسط کند به کشف جمال و حسن صفات و طیب خطاب، ایشان را با حالت و جد حال مکر و صفا دهد تا رقص و سماع کنند، بگویند وببخشند. اصل قبض فنای سرّ است و در قدم، و اصل بسط بقای سرّ است در مشاهده‌ی ابد و ا... یقبض و یبسط» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ۵۵۱).

- **علت:** در اینجا به معنی، نقص و رنج.

- **مفهوم عبارت:** سالک عاشق تا اسیر خودیتِ خودش است و هنوز در بدایت امر قرار دارد، احکامی مانند قبض و بسط و شادی و اندوه، فراق و وصال و غیره بر او حاکم است و همین امور او را اسیر کرده‌اند. سالک در این مراحل گرفتار وقت است و به او حکم ابن‌الوقت بودن اطلاق می‌شود. هرچه که وقت حکم کند، همان را انجام می دهد، اما همین که عاشق آن

مراحل را طی نمود و در راه فنا گام نهاد، همه‌ی آن اوامری که به حکم وقت بود، از او محو می‌شود و تمام این اضداد از او پاک می‌گردد چرا که همه‌ی این اضداد و صفات، طمع و نقصی بیش نیست.طمعی که به معشوق دارد و نقصی که در او ایجاد می‌شود.

۲/۱۹: «چون از در خود وا خود آید، راه او به خود از او بود و برْ او بود، چون راهش به خود از او بود و بر او بود، این احکام بر او نرود، احکام فراق و وصال اینجا چه کند؟ قبول و ردّ او را دامن کی گیرد؟ قبض و بسط و اندوه و شادی گِرد سراپرده‌ی دولت او کی گردد؟ چنان که این بیت گفته است: بیت

دیدیم نهــادِ گیتــی و اصــلِ جهــان	**وز علّــت و عــال برگذشــتیم آســان**
وان نــورِ ســیه ز لانُقَــط برتــر دان	**زان نیز گذشتیم نه این ماند و نــه آن**

اینجا او خداوندِ وقت بود. چون به آسمان دنیا نزول کند به وقت درآید، نه وقت به او در آید و او از وقت فارغ».

- **مفهوم عبارت:** عاشق پس از این که وارد راه فنا شد و در معشوق به فنا رسید، بار دیگر زنده شد و بقا می یابد.این بقای دوباره‌ی عاشق، به بقای معشوق است. می‌توان آن را با سفر سوم از اسفار اربعه ملاصدرا مقایسه کرد؛ یعنی سفرِ من الحق الی الخلق بالحق. ملاصدرا خود در توضیح این سفر می‌گوید: «سالک در سفر سوم از این موقف، در مراتب افعال سیر می-کند و محوش زایل شده، برایش مقام صحو تام حصول پیدا می کند و باقی به بقای الهی شده و در عالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر کرده و تمامی این عوالم را با اعیان و لوازم آن مشاهده می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۷). آنچه ملاصدرا بیان کرد، همان است که غزلی گفته است. عاشق پس از بقاء و زمانی که او را به خود باز گردانند، دیگر از آنِ خود نیست؛ درست است که ظاهر وی همچون دیگران است ولی روح او فنا یافته و غرقه‌ی دریای موّاج ذات الهی گردیده است. پس احکام مبتدیان، همچون قبض وبسط و غیره، حتی شأنیت حضور در محضر پر عظمت او را نیز ندارند، چه برسد به این که حاکم بر احوال او باشند.از این رو این اوست که بر احوال و وقت خود حاکم است و در این حالت،او ابن‌الوقت نیست بلکه خداوندِ وقت(ابوالوقت)است. درباره‌ی نورِ سیاه، عین القضات عقیده دارد که این نور سیاه متعلق به ابلیس است. وی در تمهیدات می‌گوید: «دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده-اند؟! آن نور ابلیس است که از آن زلف، این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت با نور الهی، ظلمت خوانند، و اگر نه، نور است» و در ادامه می‌گوید: «دانی که آن نور سیاه چیست؟ « و کان من الکافرین» خِلعت او آمده است. شمشیر «فبعِزتکَ لا غُوینهُم اجمعین» کشیده است. در ظلمات «فی ظلمات البرّ و البحرّ» فضولی و خود را بی اختیار کرده است. پاسبان عزت آمده است» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۱۹و ۱۱۸)

- **شعر:** «دیدیم نهاد گیتی و اصل...». این بیت در تمهیدات (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۱۹ و ۲۴۹) در مکتوبات (عین القضات، ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۵۵) و همچنین در نفحات الانس (جامی، ۱۳۸۶، ۴۱۷) از ابوالحسن بُستی دانسته شده است. اما در مرصاد العباد به صراحت می‌گوید که این شعر از آنِ احمد غزالی است: «چنان که شیخ احمد غزالی رحمه ا... علیه، رمزی در این معنی می‌گوید، بیت: دیدیم نهان گیتی...» (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴، ۳۰۸)، با توجه به متن سوانح که احمد غزالی می‌نویسد: «چنان که این بیت گفته است»، بعید است از خودش باشد.

۳/۱۹: «بلی وجودش بدو بود و از او بود و این مگر فراق این حال بود و فناش از او بود و در او بود و این را اختفا در کُنه الا گویند و گاه موی شدن در زلف معشوق خوانند. چنانکه گفته است: بیت

از بس که کشیده‌ام ز زلف تو ستم　　مویی گشتم از آن دو زلفین بِخَم
زین پس چه عجب اگر بُوَم با تو به هم　　در زلف تو یک موی چه افزون و چه کم».

- **مفهوم عبارت**: در شرح آقای ریاضی «او را» وقت دانسته است و می‌گوید: «در این مقام، وجود وقت مربوط به وجود شخص است و ناشی از وجود است» (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۲۰۳). البته این اشتباه است. غزالی در این قسمت قصد بیان اقامه‌ی وجود عاشق به معشوق را دارد؛ یعنی محو و فنای عاشق در معشوق، چه این که، در انتهای کلام خود نیز می‌گوید: «و این را اختفا در کنه الّا گویند و گاه موی شدن در زلف معشوق خوانند»؛ یعنی آنچه که گفته شد، گاه به این معنی است و گاه به آن معنی. در اینجا «الّا» مقام اثبات است. این مفهوم را نظام الدین تهانیسری نیز بیان می کند: «مراد از اِلّا، اثبات است؛ یعنی نهایت اثبات وجود این است که به این مرتبه برسد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۹۴).
- شعر: «از بس که کشیده‌ام ز زلف...»، این بیت در عرفات العاشقین به نام احمد غزالی ثبت گردیده است (بلیانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۲۸). اما می‌توان در صحت انتصاب این شعر به غزالی تردید کرد؛ به دلیل سخن غزالی قبل از آوردن شعر.

****

فصل (۲۰)

۱/۲۰: «چون این حقیقت معلوم شد، بلا و جفا قلعه گشادن است. منجنیق اوست در پستیِ توئیِ تو، تا تو او باشی».

- **مفهوم عبارت**: حال که این مفاهیم و حقایق آشکار شد، باید دانست که این بلاها و جفاها که از معشوق سر می‌زند در واقع منجنیق عاشق است تا به وسیله‌ی آن، خودیّت و منیّت

عاشق را از او گرفته و قلعه وجود او را فتح کند تا این که، عاشق لایق و شایستگی حضور در ذات معشوق را بیابد.

۲/۲۰: «تیری که از کمان ارادت معشوق رود، چون قبله‌ی توئیِ تو آمد گو خواه تیرِ جفا باش و خواه تیر وفا که صرف (؟) در علّت بود یا نه. تیر را نظر باید و هدف قبله‌ی وقت بود تا همگیِ او روی در تو نیاورد چون تواند انداختن؟ و انداختن را در تو علی-التعیّن لابّد از تو حسابی باید. این چندین پیوند چون کفایت نبود و خود یکی از این جمله بسنده بود؟ اینجا بود که گفته است: بیت

یک تیر بنــام مــن ز تــرکش بــرکش وانگه بکمان سخت خویش انــدرکش

گرهیچ نشانه خواهی اینــک دل مــن از تو زدنِ سخت و ز من آهی خوش».

- **مفهوم عبارت**: آنچه معشوق با عاشق می‌کند، هرچه خوهد باشد، چه جفا باشد و چه وفا، فرقی نمی‌کند. هر چه معشوق کند، به دلیل آن که توئیِ عاشق را هدف گرفته است، همه خوبی است. زیرا این تیر مستقیم به نقص و طمع عاشق برخورد خواهد کرد. این را در فصل قبل نیز داشتیم. این تیر که معشوق به عاشق زند، در واقع قبله‌ی وقت عاشق را هدف دارد. تا این که عاشق را از ابن الوقتی نجات داده و او را «خداوند وقت» گرداند. پس ای عاشق از این مرحله و حالت نترس، چرا که اگر معشوق، به تو توجه و التفات نمی‌کرد چگونه می‌توانست تو را از موهبت‌های خودش و توجهش به تو، آگاه سازد. این تیر انداختن و توجه خاص معشوق به تو، بی‌حساب نیست. تو نیز باید از خودت، شایستگی‌هایی نشان بدهی. وقتی این پیوندها والتفات-ها، کفایت نمی‌کند پس چگونه انتظار داری که یکی از آن همه کفایت کند؟ البته این علامت سوال که در این قسمت متن گذاشته شده، معنی را اندکی دگرگون کرده است که اگر نبود [همان طور که در دیگر نسخ چاپی سوانح نیست]، معنی این بند، چیزی شبیه این بیت حافظ می‌شد:

از هــر کرانـــه تیـــر دعـــا کـــرده‌ام روان باشــد کــه زان مایــه یکــی کــارگر شــود (خرمشاهی، ۱۳۸۵: ج۲، ۷۷۸).

- **شعر:** «یک تیر بنام من ز ترکش برکش...» این ابیات در کشف الاسرار میبدی (ج ۱، ۱۶۳) بدون ذکر نام شاعر آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۹۹).

****

فصل (۲۱)

۱/۲۱: «بدایتِ عشق آن است که تخم جمال از دستِ مشاهده در زمینِ خلوتِ دل افگند. تربیت او از تابش نظر بود. اما یک رنگ نبوَد. باشد که افگندن تخم و برگرفتن یکی بود و برای این گفته‌اند: بیت

اصـل همـه عاشـقی زدیـدار افتـد　　چون دیده بدید، آنگهـی کـار افتـد
در دام طمع مرغ چـه بسـیار افتـد　　پروانه به طمـع نـور در نـار افتـد».

- **مفهموم عبارت**: شروع عشق این گونه است که به وسیله‌ی شهود و مشاهده‌ی دل، سالک عاشق می‌گردد و این عشق با ادامه نظر معشوق و عنایت او رشد پیدا می‌کند ولی این نظر عنایت همیشه به یک صورت نیست. گاه عتاب است و گاه خطاب، گاه وفا و گاه جفا، همان طور که در فصل قبل نیز اشاره کرد، اما این فرقی دیگر ندارد چرا که هرچه شود و معشوق هرگونه بود، عشق در دل عاشق به رشد خود ادامه می‌دهد.
- **شعر:** «اصل همه عاشقی ز دیدار...»، این ابیات در عرفات العاشقین به نام احمد عزالی ثبت گردیده است (بلیانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۲۸). در مکتوبات نیز، فقط بیت دوم به این صورت آمده است:

از تـــو بنگـــردم ار چـــه آزار آیـــد　　پروانــه بــه طمــع نــور در نــار آیــد
(عین القضات، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۷۴).

۲/۲۱: «حقیقتش قِران بود میان دو دل، اما عشقِ عاشق بر معشوقْ دیگراست و عشقِ معشوق بر عاشقْ دیگر. عشقِ عاشق حقیقت است و عشقِ معشوق عکسِ تابش عشقِ عاشق در آینه‌ی او».

- قِران: به کسر قاف به معنی بهم پیوستن، نزدیک شدن دو چیز به یکدیگر (معین)
- مفهوم عبارت: حقیقتِ عشق نزدیک شدن دو دل، یعنی دل عاشق و معشوق به هم است. ولی این دو وجه عشق با یکدیگر متفاوتند؛ یعنی عشقی که ازعاشق به معشوق صادر می-شود، با عشقی که از معشوق به عاشق تعلق می‌گیرد، متفاوت است. عشق حقیقی، عشقِ عاشق است و تصویرِ همین عشق وقتی در آیینه‌ی دل معشوق افتد، عشقِ معشوق را رقم می‌زند. باید دانست که در تمام این گفته‌ها، «یحبّهم» را نباید از نظر دور داشت، یعنی سبقت عشق پروردگار. دراین سخنِ غزالی، همانطور که قبلا نیز گفتیم، همیشه عاشق و معشوق در حال جابجا شدن هستند. گاه انسان معشوق است و گاه عاشق؛ یافتن این رابطه بر عهده‌ی خواننده است. برای پی بردن به این مسئله یک نکته کلیدی وجود دارد و آن این است که همیشه مقام والاتر از آنِ پروردگار است. چه عاشق باشد چه معشوق. غرالی این مطلب را در ادامه همین

فصل بیان می‌کند. اما در اینجا نیز، عاشق پروردگار است که دارای حقیقت عشق است به حکم یحبّهم که ابتدای رساله نیز با آن شروع شده است. این مسئله را در تمامی شروح از دیده دور داشته اند و به اشتباه عاشق را سالک پنداشته‌اند.

۳/۲۱: «از آن راه که در مشاهده قِران بوده است، عشقِ عاشق ناگزرانی اقتضا کند و ذلّت و احتمال و خواری و تسلیم در همه‌ی کارها، و عشق معشوق جبّاری و کبریا و تعزّز. بیت

ز آنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست ما در خور او نه ایم، او در خور ماست».

- **مفهوم عبارت**: همان‌طور که در بند قبل گفتیم، جای عاشق و معشوق درحال عوض شدن است. در اینجا نیز همین اتفاق رخ داده است. در اینجا عاشق سالک است و معشوق خدا. عشقِ عاشق چون در مقابل عشق معشوق است، اقتضای آن، ذلّت وخواری وتسلیم شدن در برابر معشوق است و اقتضای عشقِ معشوق در این مقام که خداوند است، جباری وبزرگی و عزّت.

- **بیت:** «از آنجا که جمال و حسن ...»، این بیت در کشف الاسرار میبدی (ج۱، ۴۴۰) و مقالات شمس (ص ۳۱۳) بدون ذکر نام شاعر آمده است. همچنین در کلیات شمس از مولانا دانسته شده است و این پیداست که اشتباه است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۲۹). احتمال این که این بیت از احمد غزالی باشد، زیاد است.

۴/۲۱: «اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام و این سرّی بزرگ است زیرا که ممکن بود که اول کشش او بود، آنگاه انجامیدن این. و اینجا حقایق به عکس گردد. ما تشاون اِلّا ان یشاءَا... . یحبّهُم، پیش از یحبُّونه بوَد بِلابُد. و با یزید گفت، رضی ا... عنه: «به چندین گاه پنداشتم که من او را می خواهم، خود اول او مرا خواسته بود».

- **«ما تشاون اِلّا...»**: ر. ک. ۱/۱

- **بایزید گفت...**: این روایت گونه‌های مختلف ذکر شده است؛ از جمله در تذکره الاولیا آمده است: «سی سال خدای را می‌طلیبدم، چون نگرستم او طالب بود و من مطلوب» (عطار، ۱۳۸۳، ۲۱۸).

- **مفهوم عبارت:** غزالی در اینجا پرده از سخن خود برمی‌دارد و آن راز را که گفتیم، آشکار می‌کند. در واقع کلید سخنان خود را به دست خواننده می‌دهد. می‌گوید: این که عاشق کیست و معشوق کدام است. این از اسرار بزرگی است که جای عاشق و معشوق در این رابطه دائما در حال عوض شدن است. اولین کشش از جانب پروردگار است و در ادامه سالک آن مسیر را انتخاب کرده و در آن راه که به او ختم می‌شود می‌رود. سخن بایزید بسطامی نیز دلیلی بر این مدعاست.

****

فصل (۲۲)

۱/۲۲: «اگرچه در ابتدا دوستِ او را دوست بود و دشمنِ او را دشمن، چون کار به کمال رسد، به عکس گردد و غیرت پیدا شود. نخواهد که کس در او نگرد. بیت

نتوانم دیــد کــه بــاد بــر تــو گــذرد　　وز خلق جهان کسی به تــو در نگــرد
خاکی که کف پــای تــو آن را ســپرد　　چاکرت بر آن خاک همی رشک برد».

- **مفهوم عبارت**: این قسمت دقیقا اشاره دارد به داستان ابوعبدا... شبلی که قبلا نقل کردیم (رک. ۲/۱۵)؛ یعنی در ابتدای امر، عاشق دوست معشوق را دوست خود می‌پندارد، ولی همین که عشق در او اوج بگیرد، دوستِ معشوق مانند دشمن او می‌شود و این به علت غیرت است که در عاشق به نهایت می رسد.
- **شعر:** «نتوانم دید که باد بر تو ...»، شاعر این ابیات ناشناس است.

۲/۲۲: «از این ورق کار به جایی رسد که دوستِ او را دشمن گیرد و دشمنِ او را دوست. مادام که رنجی بدو نرسد، پس این کار به جایی رسد که بر نامش غیرت برد، فضلا منه. نخواهد که هیچ کس نام او شنود. جمال او که نظرگاه دل است، نخواهد که کس بیند، نام او که سَلوت گاه اوست، نخواهد که کس شنود. گویی که قبله‌ی عشق اوست، نخواهد که کس آنجا راه برد».

- **سلوت:** خرسندی، بی‌غمی (دهخدا)، در اصطلاح عرفانی، فراغت باشد و به معنی خرسندی است و این چنان است که چون کسی، کسی را دوست بدارد و از او دور مانده به جفا یا به فراق خویش را خرسندی دهد که برآن وقت منم از او نومید گردم و از آنجا که اندیشه کنم که نه من او را شایم و نه عمل من او را شاید، نومید گردم. لکن فصل‌های ابتدای اوامر از نومیدی باز دارد. چون به خویش می‌نگرم، نومید می‌گردم و چون به تو می‌نگرم، امید دارم و میان خوف و رجاء زندگانی می‌گذارم (گوهرین، ۱۳۸۰: ج ۶، ۲۹۵).
- **مفهوم عبارت**: در این راه عاشق به جایی می‌رسد که دوست معشوق را دشمن پندارد چرا که غیرتش قبول نمی‌کند کسی نام معشوق را برد و دشمن معشوق را دوست؛ زیرا دشمن معشوق نام معشوق را نمی‌گوید، و کاری به او ندارد؛البته این دوستی با دشمن معشوق تا زمانی است که از جانب آن دشمن خطری معشوق را تهدید نکند. بنابراین عاشق او را به دوستی خود نزدیک‌تر و لایق‌تر می‌داند و همین طور نمی‌خواهد که هیچ کس نه نام معشوق را برد و نه چهره‌ی او را ببیند و نام معشوق را که مایه‌ی خرسندیِ دل عاشق است، نمی‌خواهد کسی بشنود و معشوق دراین مقام، قبله گاه عاشق می‌گردد و عاشق نمی‌خواهد کسی به آن راه پیدا کند. در شرح همین قسمت، نظام الدین تهانیسری می‌گوید: «یعنی از جهتِ غیرت، دوستِ او را دشمن گیرد تا آن که این غیرت او به جایی رسد که دشمن او را که نام او نمی گیرد و طالب

مشاهده جمال او [معشوق] نیست، دوست گیرد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۹۹).

****

فصل (۲۳)

۱/۲۳: «تا بدایت عشق بود هرجا که مشابه آن حدیث بیند همه به دوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود، آهویی به دام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. [پرسیدند چرا چنین کردی؟] گفت: از او چیزی به لیلی می ماند ،جفا شرط نیست».

- **مجنون چندین...** : این حکایت را سنایی در حدیقه (ص ۴۵۷) تحت عنوان «تحقیق العشق» به نظم در آورده است. جامی نیز در هفت اورنگ، یک بار در لیلی و مجنون(صص، ۸۲۸-۸۲۵) و یک بار در سلسله الذهب (ص۱۵۵) نقل کرده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۱۴ و ۱۱۳).

- **مفهوم عبارت:** عاشق تا زمانی که در ابتدای مسیر است، هر جا که بنگرد، معشوق را ببیند و البته این مسئله به خاطر این است که هنوز دوئی وجود دارد و اتحاد حاصل نشده است. چنانکه مجنون چشم آهو را مانند چشم لیلی تصور می‌کند.

۲/۲۳: «اما این هنوز قدم بدایت عشق بود. چون عشق به کمال رسد، کمال معشوق را داند و از اغیار او شبهی نیابد و نتواند یافت. اُنسش از اغیار منقطع گردد، الّا از آنچه تعلق بدو دارد، چون سگ کوی دوست و خاک راهش و آنچه بدین ماند».

- **مفهوم عبارت:** ولی این نوع اقدامات [حکایتی که از مجنون شد]، همه در ابتدای عشق انجام می گیرد. ولی چون عشق کمی کمال یافت، آن وقت دیگر عاشق به غیر معشوق التفات نکند؛ یعنی چیزی را شبیه او نمی گیرد و فقط به هر آن چیزی که از آن معشوق است، علاقمند می شود، مانند سگ کوی معشوق یا خاک راه معشوق. در مثنوی نیز حکایتی است که نظر به همین مقام دارد.داستان نواختن مجنون آن سگ را که مقیم کوی لیلی بود.چند بیت آن چنین است:

همچو مجنون کو سگی را مـی‌نواخـت	بوسه‌اش می‌داد و پیشش می‌گداخت
بوالفضــولی گفــت ای مجنــونِ خــام	این چه شَیدست اینکه می‌آری مدام
گفـت مجنـون تـو همـه نقشـی و تـن	اندرآ و بنگَرَش از چشمِ من
کــین طلســمِ بســته‌ی مَولیســت ایــن	پاسبان کوچه‌ی لیلیست این

(مثنوی‌مولانا،دفتر سوم،۵۷۳-۵۷۹)

۳/۲۳: «و چون به کمال‌تر برسد، این سلوت نیز برخیزد که سلوت در عشق نقصان بود و جِدش زیادت شود. و هر اشتیاقی که وصال از او چیزی کم تواند کردن، آن معلول و مدخول بود. وصال باید که هیزم آتشِ شوق آید تا زیادت شود و این آن قدم است که

معشوق را کمال داند و اتحادْ طلب کند و هر چه بیرون این بود، او را سیر نکند و از وجود خود زحمت بیند. چنان که گفت: بیت

در عشق تو انبُه است تنهـایی مـن   در وصف تو عجز است توانایی مـن».

- **مفهوم عبارت**: وقتی عاشق از آن مقام علاقه به متعلقات معشوق بالاتر آمد؛ خرسندی که به آنها داشت نیز از بین می‌رود، چرا که خرسندی به چیزی و بسنده کردن به متعلقات در مسیر عاشقی، آفت است و باعث نقصانِ عشق می‌شود و در واقع وصالی که باعث کمی اشتیاق شود، آن وصال نیست و فعلیت ندارد بلکه انفعالی است. وصالی درست است که هرلحظه شوق را افزون کند و باعث طلب اتحاد با معشوق شود و هر چه غیر این باشد، عاشق را سیر نمی‌کند. عاشق [زمانی که اتحاد حاصل شد]، حتی وجود خودش هم برایش اضافی و زحمت است.
- **بیت:** «در عشق تو انبُه است...» ر.ک ۴/۳.

****

فصل (۲۴)

«در ابتدا بانگ و خروش و زاری بود که هنوز عشق تمام ولایت نگرفته است. چون کار به کمال رسد، ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره و نزاری بدل گردد که آلودگی به پالودگی بدل افتاده است. چنان که گفت: بیت :

ز اول که مرا به عشق کارم نـو بـود   همسایه به شب ز نالـه‌ی مـن نغنـود

کم گشت کنون ناله چو دردم بفـزود   آتش چو همه گرفت کم گـردد دود».

- **غنودن:** به خواب اندرشدن. خواب رفتن و چشم از خواب گرم کردن. در خواب شدن. خواب گران کردن. خواب کردن. مژه گرم کردن . خواب سبک کردن . چرت زدن(دهخدا)
- **مفهوم عبارت:** قبل ازاین که عشق تمام وجود عاشق را فرا بگیرد، عاشق در ناله و زاری به سر می‌برد ولی همین که از آن مراحل قبل (تشبیه و علاقه به وابسته‌های معشوق) به مرحله اتحاد رسید، گفتگو و زاری به کنار می رود و جای آن را نظاره و تماشای محبوب پر می‌کند و در این مرحله آلودگی وجود عاشق به صافی باطن او تبدیل می‌شود.
- شعر: «ز اول که مرا به عشق...» این دو بیت در طریق الحقایق (ج۲، ۵۶۶) و دیوان ابوسعید ابوالخیر (ص ۵۸، ۱۴۴ و ۱۷۸) به نام احمد غزالی آمده و هم در کشف الاسرار (ج۱، ۲۴۰) دیده می‌شود. در کلیات شمس نیزآمده است که پیداست ناصواب است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۲).

****

فصل (۲۵)

«چون عاشق معشوق را بیند، اضطرابی در وی پیدا شود زیرا که هستی او عاریت است و روی در قبله نیستی دارد. وجود او در وجد مضطرب شود تا با حقیقت کار نشیند و هنوز تمام پخته نیست. چون تمام پخته شود، در التقا از خود غایب شود، زیرا که چون عاشق پخته شد در عشق و عشق نهاد او را بگشاد، چون طلایه وصال پیدا شود، وجود او رخت بربندد بقدر پختگی او در کار.

حکایت:آورده اند که اهل قبیله‌ی مجنون گرد آمدند و به قوم لیلی گفتند: این مرد از عشق هلاک خواهد شد. چه زیان دارد اگر یک بار دستوری باشد تا او لیلی رابینند؟ گفتند: ما را از این معنی هیچ بخلی نیست، ولیکن مجنون خود تاب دیدار او ندارد. مجنون را بیاوردند و درِ خرگاه لیلی برگرفتند. هنوز سایه‌ی لیلی پیدا نگشته بود که مجنون را مجنون دربایست گفتن. بر خاکِ در پست شد. گفتند: ما گفتیم که او طاقت دیدار او ندارد. اینجا بود که با خاک سر کوی او کاری دارد. بیت:

گر می‌ندهد هجر بــه وصــلت بــارم   با خاکِ سرِ کویِ تو کاری دارم

زیرا که ازاو قوت تواند خورد در هستی علم، اما از حقیقتِ وصال قوت نتواند خورد که اویی او بنماند.»

- **التقاء:** دیدار کردن، همدیگر را دیدن، به هم رسیدن (معین).

- **مفهوم عبارت:** عاشق زمانی که معشوق را می‌بیند، مشوش و مضطرب می‌گردد، چرا که هنوز چیزی از منیّت در او [عاشق] مانده است ولی این وجود رو به نیستی است. اما هنوز در این مرحله، پخته نشده است. لکن زمانی که پخته شد در ملاقات با معشوق، دیگر خودش را فراموش می کند، انگار نیست می‌شود. علت این اتفاق نیز گشاده شدن نهاد عاشق پس از پخته شدن او در عشق است. روح عاشق از قفس تن رها می‌شود و با معشوق در می‌آمیزد.

- **حکایت:** «آورده‌اند که اهل قبیله‌ی مجنون ...»، شبیه این حکایت را عطار در منطق الطیر (۲۲۵ و ۲۲۴) نقل کرده و در الهی نامه (۸۷) نیز بدان اشاره نموده است. همچنین خود غزالی دربحرالمحبه نقل کرده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۱۸).

- **بیت:** «گر، می ندهد هجر...»، شاعر این بیت ناشناس است. بعید نیست از خود احمد غزالی باشد.

****

فصل(۲۶)

۱/۲۶: «گریز معشوق از عاشق برای آن است که وصال نه اندک کاری است. چنان که عاشق را تن در می‌باید داد تا او نبود، معشوق را هم تن در می‌باید داد تا عاشق او بود. تا در درون او، او را تمام نخورد و از خودش نشمارد و تا به کلّی قبولش نکند، از او گریزان بود که اگر چه او این حقیقت نداند، در ظاهر علم، دل و جان او داند که نهنگ عشق که در نهاد عاشق است از او چه می‌کِشد بدَم یا بدو چه می‌فرستد».

- **مفهوم عبارت**: وصال و یکی شدن عاشق ومعشوق، کار بسیار بزرگی است. به همین دلیل است که معشوق از عاشق گریزان است. همان طور که عاشق باید وجود خود را بدهد و به فنا برسد تا همچون معشوق شود، معشوق هم باید وجود خود را به عاشق بدهد، تا عاشق بقا بیابد. تا معشوق عاشق را به طور کلی و به تمامیّت قبول نکند و از خودش نشمارد، از عاشق گریزان است. عاشق اگرچه از حقیقت این اعمال معشوق اطلاع ندارد، اما از نهنگِ عشقی که در درون خودش وجود دارد، آگاه است و می‌داند که تمام دریای وجود او را می‌کِشد و هیچ از او باقی نمی‌گذارد جز هامون. این غزل مولانا تفسیر همین سخنان است:

چه دانستم که این سودا مرا زین سان کند مجنون — دلم را دوزخی سازد دو چشمم را کند جیحون

چه دانستم که سیلابی مرا ناگاه برباید — چو کشتی‌ام دراندازد میان قُلزم پرخون

نهنگی هم برآرد سر، خورد آن آبِ دریا را — چنان دریای بی پایان شود بی آبْ چون هامون

شکافد نیز آن هامون، نهنگِ بحرْفرسا را — کشد در قعر ناگاهان به دست قهرْ چون قارون

(مولانا، ۲۵۳۶، ۶۲۹)

۲/۲۶: «آنگاه آن اتحاد انواع بود: گاه او شمشیر آید این نیام و گاه به عکس. گاه حساب را در او راه نبود».

- **مفهوم عبارت:** این اتحاد که بین عاشق ومعشوق شکل می‌گیرد، گونه‌های مختلف دارد. گاهی، عاشق مانند نیام شمشیر است و معشوق شمشیر آن. گاهی نیز به عکس آن است. برخی اوقات نیز این اتحاد، خارج از تمام محاسبات است.

****

فصل (۲۷)

۱/۲۷: «از این معنی معلوم شود که اگر فراق به اختیار معشوق بود آن است که برگِ یکی ندارد و اگر به اختیار عاشق بود، هنوز ولایت تمام نسپرده است و تمام رام عشق نشده است».

- **مفهوم عبارت:** از آنچه در فصل قبل گفته شد می‌توان اینچنین نتیجه گرفت که اگر فراقی وجود دارد یا به اختیار معشوق است یا عاشق. اگر به اختیار معشوق است به خاطر ترس او از یکی شدن با عاشق است. واین ترس نه بخاطر خودش، بلکه بخاطر عاشق است. چراکه او هنوز آمادگی لازم را برای یکی شدن کسب نکرده است.از همین رو اگر وصال (و در نتیجه‌ی آن، اتحاد)صورت بگیرد حتما عشقِ عاشق یا وجودِ عاشق از بین خواهد رفت. ولی اگر به اختیار عاشق است، به دلیل آن است که هنوز کاملا منیّت خود را از دست نداده و خود را در راه عشق تهی نکرده و در اختیار عشق قرار نداده است.

۲/۲۷: «و بود که از هر دو جانب تسلیم و رضا بود اما فراق حکم وقت بود و نکایت روزگار بود که بیرون از اختیار ایشان کارهاست، الّا کاری که بیرون از آن هیچ چیز نبود».

- **تسلیم**: در اصطلاح، استقبال قضاست به رضا و خشنودی و گفته‌اند تسلیم، ثبوت بنده است در هنگام نزول بلا و پایداری و عدم دگرگونی ظاهری و باطنی است در آن هنگام، انقیاد و گردن نهادن به امر خدای تعالی است و ترک هرگونه اعتراض در ناملایمات (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۳، ۸۱). عین القضات در مکتوبات می‌گوید: «اما نپنداری که تسلیم، آسان کاریست! هیهات ترا چندین سال هنوز خدمت کفشی می‌باید کردن تا بدانی که حقیقت تسلیم چه بود، آن گاه راه آن بدانی که چون است. آن گه سلوک این را بکنی، تا با تو ذره‌ای عادت پرستی هست، حقیقت تسلیم روی با تو نکند» (عین القضات، ۱۳۷۷، ج ۲، ۴۷۸).

- **رضا:** در نزد عارفان عبارت از رفع کراهت و تحمل است. مقام رضا بعد از مقام توکل است و نیز گفته اند: رضا در اصطلاح اهل سلوک تلذّذ به بلوی است و گفته‌اند رضا، خروج از رضای نفس و آمدن در رضای حق است (سجادی، ۱۳۸۹، ۴۱۶).

- **مفهوم عبارت:** گاهی نیز هر دو طرف، یعنی عاشق و معشوق، راضی‌اند و تسلیم. اما باز فراق حاصل است و این حالت از دست آن دو خارج است چرا که روزگار چنین خواسته است. از اختیار عاشق و معشوق، خیلی چیزها خارج است و فقط این خواست و مشیت الهی است که همه چیز را شامل می شودو هیچ چیز از اختیارش خارج نیست.

****

فصل(۲۸)

۱/۲۸: «فراق بالای وصال است به درجه، زیرا که تا وصال نبود،فرق نبود، که بُرینِش پس از پیوند است. و وصال به تحقیق فراقِ خود است. چنان که فراق به تحقیق وصالِ خود است، الّا در عشق معلول که هنوز عاشق تمام پخته نگشته باشد».

- مفهوم عبارت: از لحاظ درجه و مرتبه، فراق بالاتر از وصال قرار می گیرد چرا که تا

وصال نباشد، فراقی صورت نمی پذیرد. پس ابتدا وصال است و پس از آن فراق شکل می گیرد. برای مثال، آیا تا زمانی که پیوندی نباشد، بریدن معنایی دارد؟ پس اگر از لحاظ ذاتی بخواهیم بررسی کنیم، فراق در ذات خود، وصال دارد و وصال در ذات خود فراق. این مسائل به واصلان ارتباط دارد و درباره ایشان صادق است. اما بر عشقی که هنوز عاشقش درگیر معلول‌هایی می-باشد مانند توجه معشوق و اسباب و متعلقات وی و وقت و ... صادق نیست چرا که این عشق، ناپخته و خام است.

۲/۲۸: «و آن خطایی که بر عاشق رود از قهرِ عشق از هلاک کردن خود، طلب فراق خود می‌کند که وصال بدو گرو است و بود نیز که بر نایافت بود از قهر کار یا از غلبات غیرت».

- **مفهوم عبارت:** و اگر عاشق در این راه، خود را هلاک گرداند، در واقع خود را از وصال معشوق محروم می‌کند. چون این وصال به وجود او بستگی دارد.البته این امر هم دست خود عاشق نیست.بلکه به واسطه‌ی غلبات قهر معشوق است که این اتفاقات رخ می‌دهد.

****

فصل (۲۹)

۱/۲۹: «تا بدایت عشق بود و فراق قوت از خیال بود و آن مطالعه دیه علم است صورتی را که در درون مثبت شده است. اما چون کار به کمال رسد و آن صورت در درون پرده دل شود نیز علم از او قوت نتواند خورد، زیرا که مُدرک خیال همان محلّ خیال است، تا او تمام جای نگرفته است از او چیزی فارغ است که از او خبری باز دهد با ظاهر علم تا خبری یابد. اما چون ولایت تمام فروگرفت از او چیزی بر سر نیست تا از او خبری یابد، تا قوت خورد».

- **دل:** دل در اصطلاح، معانی مختلفی دارد از جمله عبارت از نفس ناطقه، محل تفصیل معانی است و به معنی مخزن اسرار حق که همان قلب باشد، نیزهست و حقیقت دل از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است و برای گذر آمده است و آن گوشت پاره ظاهر، مرکب و آلت وی است و همه اعضا تن لشکر وی‌اند و پادشاه جمله تن وی است و معرفت خدای تعالی و مشاهدت جمال حضرت، صفت وی است (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۸۷ - ۲۹۳).

- **اطوار دل**: از کلماتی که در ادبیات عرفانی بسیار به کار رفته است، دل است. دل محور عشق و مهربان است که حالات و اطواری دارد. هر طوری از اطوار دل، معدن گوهر دیگر است. طور اول را صدر گویند و آن معدن گوهر اسلام است؛ طور دوم را قلب خوانند و آن معدن ایمان است و محل نور عقل؛ طور سوم شغاف است و آن معدن محبت و شفقت و محبت خلق از

شغاف درنگذرد. طور چهارم را فؤاد گویند که معدن مشاهده و محل رؤیت است. طور پنجم را حبه القلب گویند که معدن محبت حضرت الوهیت جل‌واعلی است و این دل خاصان راست که محبت هیچ کس را از مخلوقات در وی گنجایش نیست. طور ششم را سویدا گویند که معدن مکاشفات غیبی و علوم مدنی و منبع حکمت و گنجینه اسرار الهی سبحانه و تعالی و محل علم اسماء، طور هفتم را مهجه القلوب گویند و آن معدن ظهور انوار تجلّی است و صفات الوهیت به تمام در وی تجلی کند (سجادی، ۱۳۸۹، ۱۱۲-۱۱۰).

- **مفهوم عبارت:** عشق تا زمانی که در ابتدای راه خود است، عاشق در فراق از معشوق، از قوه خیال خود تغذیه می‌کند به وسیله آنچه که قبلا از معشوق دیده و در خیالش نقش بسته است. اما زمانی که کار عاشق و عشقش کمال می‌یابد، آن نقش معشوق وارد دلش می‌شود و در طور دوم قرار می گیرد، چرا که عقل هنوز، فعال است و علم می‌تواند از او تغذیه کند. به همین دلیل است که غزالی می‌گوید: «تا او تمام جای نگرفته است»؛ یعنی عشق هنوز تمام وجود عاشق را فرا نگرفته است و از این رو عاشق از حال خود آگاه است. می داند چه می‌کند و می‌تواند از آن عالم خبری بدهد ولی زمانی که تمام وجودش را عشق تسخیر کرد، دیگر چیزی از وجود عاشق نمی‌ماند تا او بخواهد از خودش خبری داشته باشد یا از حالاتی که برایش اتفاق می‌افتد.

۲/۲۹: «و نیز چون در درون رفت، ظاهر علم نقد درون پرده سرّ را نتواند یافت. پس یافت هست اما از یافت خبر نیست که همه عین کار است و مگر العجز عَن درک الادراک ادراک اشارت به چیزی بود از این جنس».

- **«العُجز عَن درک...»**: این سخن به ابوبکر صدیق –خلیفه اول- نسبت داده شده است. در شرح شطحیات آمده است: «بزرگوارترین کلمه در معرفت صدیق است –رضی ا... عنه-؛ یعنی گفتنش «العجز عن درک الادراک ادراک»، این کلمه شطح است زیرا که در حقیقت ادراک، کنه قِدم را بنا نیست» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ۶۶). همچنین در طبقات الصوفیه خواجه عبدا... انصاری (ص۱۳۸) و فتوحات مکیّه (ج ۲، ۵۲۵) و کشف المحجوب (ص۲۱) نیز آمده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۲۰). این جمله تحت بیتی در دیوان منسوب به امام علی (ع) چنین آمده است:

العجـــــز عـــــن درک الادراک ادراک والبحـث عـن سـرّ ذات السـرّ اشـراک

(مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۳)

در تمهیدات نیز این عبارت به ابوبکر نسبت داده شده است (عین القضات، ۱۳۷۷، ۵۸) و نیز در زبده الحقایق این سخن را از ابوبکر صدیق می‌داند (عین القضات، ۱۳۷۹، ۳۶).

- **مفهوم عبارت:** و زمانی که نقش صورت معشوق به درون دل رفت، دیگر ظاهر علم نمی‌تواند آن را بفهمد زیرا او به درون پرده‌ی سرّ قلب راهی ندارد که این طور چهارم قلب است.

در این مقام عاشق علم دارد اما از آنچه که می‌یابد، نمی‌تواند سخن بگوید. چرا که گنجایش و ظرفیت آنچه یافته، فراتر از معرفت علم است و در اینجا می توان گفت که عجز و ناتوانی از درک و ادراک معانی، خودش ادراک است.

****

فصل (۳۰)

«عاشق نه وجود بیرونی است تا بر دوام از خود خبر دارد. این وجود بیرونی نظّارگی است. گاه بود که نقدِ وقت در درون روی بدو نماید و گاه بود که ننماید. گاه بود که نقد خویش بر او عرض کند وگاه بود که نکند. عالم‌های درون رابدین آسانی در نتوان یافت و آنچنان آسان نیست که آنجا اَستار است و حُجب و خزاین و عجایب است، اما این مقام احتمالِ بیانِ آن نکند».

- **مفهوم عبارت:** عاشق این وجود بیرونی نیست تا این که همیشه از خود خبر داشته باشد چون اشخاص دیگر که بیرون از وجود شخص عاشق‌اند از او باخبرند. این وجود بیرونیِ عاشق برای دیگران است، تا آنها او را ببینند و فکر کنند که عاشق هم کسی مانند ایشان است. در شروحی که بر این قسمت موجود است، شارحان اشتباهاتی را مرتکب شده‌اند. مثلا آقای ریاضی می‌نویسد: «عاشق از نظر وجود خویش نسبت به معشوق که رابطه‌ی او با عشق درونی و معنوی می‌باشد، جنبه بیرونی دارد و این بیرونی بودن عاشق تا آنجا ادامه دارد که عاشق متوجه انانیت خود شود» (ریاضی، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۵۰)؛ در صورتی که خود غزالی به صراحت گفته است که «عاشق نه وجود بیرونی است»؛ یعنی وجود بیرونی نیست.

گاهی، وقتْ با حالِ عاشق همراه و سازگار است و زمانی هم خلاف خواسته‌ی وی است و به همین دلیل است که نمی‌توان آنچه را که در قلب و روح و عشق می گذرد بیان کرد. چون اولا حالت و چهارچوب مشخصی ندارد و ثانیا حجاب‌ها و پرده‌هایی که وجود دارد مانع از بیان مسائل می شود.

****

فصل (۳۱)

۱/۳۱: «اگر در خواب بیند سبب آن است که او روی در خود دارد. همه تن دیده گشته و همه دیده روی گشته است و در معشوق آورده یا در صورت او که بر هستی او نقش افتاده است».

- **مفهوم عبارت:** اگر عاشق در خواب روی معشوق را می‌بیند، به این دلیل است که عاشق روی و نگاه در خودش دارد. همه وجود خودش مانند چشم شده و همه چشمش جایگاه صورت معشوق، پس هر گاه در خود بنگرد، گویی در معشوق نگریسته است که این صورت معشوق است که نقشش بر هستی و وجود عاشق افتاده است. در رساله لوایح که منسوب به

عین القضات است و بنده وجه انتساب این رساله را به عین القضات به هیچ صورت متوجه نمی-شوم، آمده است: «آنکه عاشق معشوق را در خواب بیند، سبب آنست که او همیشه روی دل بدو دارد و بر در خانه انتظار مقیم مانده و با غم او ندیم شده بر یادش، او بر خاطرش، او در حافظه-اش، او در مخیله‌اش، او در ملهمه‌اش، او در حس مشترکش، او او همه دیده گشته و دیده همه انتظار گشته تا کی بود که سلطان خیال بر روح دلش صورت خود پدید کند» (عین القضات! ۱۳۷۹، ۷۲ و ۷۱). همان‌طور که در لوایح آمده است (که گویی شرح سوانح باشد) ایشان نیز به اشتباه «روی در خود داشتن» را از معشوق دانسته است. در شرح نظام الدین تهانیسری (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۱) و شرح آقای ریاضی(ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۲۵۲)، نیز همین اشتباه تکرار شده است. در واقع این روی کردن، به معشوق باز می‌گردد ولی نه به خود معشوق، بلکه به آنچه که از معشوق در عاشق تجلی کرده است؛ یعنی به واسطه‌ی خود عاشق، وجود عاشق به معشوق بر می‌گردد مانند آینه که در اینجا این آینه وجودِ عاشق است.

۲/۳۱: «اما اینجا سرّی بزرگ است و آن، آن است که آنچه عاشق است، ملازم عشقِ معشوق است و قرب و بعد او را حجاب نکند که خود دست قرب و بعد به دامن او نرسد. طلب آن نقطه دیگر است و طلب ظاهر دیگر».

- **مفهوم عبارت:** اما نکته مهم این است که عاشق اگر چیزی هست به خاطر ملازمت و همراهی عشقِ معشوق است وگرنه عاشق از خودش چیزی ندارد. به همین دلیل نزدیکی و دوری از عشق، تغییری در احوال وی ایجاد نمی‌کند که اصلا این دوری و نزدیکی در جوار عشقِ عاشق، اموری بی‌معنا هستند. چه این که عاشق، معشوق را در وجود خودش داراست.

۳/۳۱: «اما چون در خواب بیند آن بود که از روی دل چیزی دیده بود و گاهی فرا علم دهد تا خبر از درون حُجب بیرون آرد».

- **مفهوم عبارت**: ولی این در خواب دیدن عاشق، به خاطر آن که از روی صفای باطن و به وسیله‌ی دلش صورت گرفته است، از علم برتر است. نام این حالت را کشف و شهود می-گذارند. این حال که از علم برتراست، می‌تواند از ورای حجب و پرده‌هایی که علم توانایی گذشتن از آن را ندارد، برای دیگران، خبر از درون پرده دهد. این بند در اصلْ سخن از کشف و شهود عارف عاشق است که اکثرا در خواب انجام می‌پذیرد.

****

فصل (۳۲)

۱/۳۲:«عاشق را ریائی هست با خلق و با خود و با معشوق. ریای او با خلق و با خود بدان روی است که به دروغی که خود بگوید، شاد شود. اگرچه داند که دروغ می گوید و سبب آن است که ذهن چون آن حدیث وصال قبول کند. در وی حضور معشوق درست شود در خیال و ذهن او از وصال نصیب ببیند. لاجرم در وقت از او قوت

خورد».

- **مفهوم عبارت:** عاشق از لحاظ ارتباط بیرونی با خودش و با خلق ویا معشوق، گونه‌ای ریا و تظاهر دارد. امام محمد غزالی در کیمیای سعادت، ریا را چنین تعریف می‌کند: «بدانکه حقیقت ریا آن بود که خویشتن به پارسایی فرا مردمان نماید یا خویشتن به نزدیک خلق آراسته کند و اندر دل مردمان قبول گیرد تا وی را حرمت دارند و تعظیم کنند و به وی به چشم نیکو نگرند و این بدان بود که چیزی که دلیل پارسایی و بزرگی است اندر دین برایشان عرضه می‌کند و همی فرانماید» (محمد غزالی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۵۷۴). اما تعبیری که ابوحامد غزالی از ریا به ما می‌دهد، تعریفی شارعانه است که با مقصود احمد غزالی کاملا متفاوت است. مقصود احمد غزالی از ریا در اینجا در واقع نوعی تسلّی خاطر عاشق به خود است. ریای عاشق با خلق و با خود به این گونه است که وی به دروغ می‌گوید که کاری با معشوق ندارد و انگار بود و نبود معشوق برای او فرق نمی‌کند اما خودش می‌داند که این حقیقت ندارد. سبب این دروغ نیز این است، هنگامی که ذهن عاشق آن وصالی که در فصل قبل صحبتش رفت را قبول کرد، یعنی در خیال خود آن وصال را تجسم و تصور کرد، دیگر با آن خیال و وصالِ خیالی روزگار می‌گذراند و وقت خود را از آن تغذیه می‌کند.

۲/۳۲: «و تا مادام که خود را خود بود از ریا خالی نبود و هنوز از ملامت ترسان بود. چون رام شود باک ندارد و از انواع ریا برهد».

- **مفهوم عبارت:** عاشق تا زمانی که از خودی خود رهایی نیافته است، دربند ریا است. به همین دلیل سخن مردمان و خلق برایش دارای اهمیت است و از ملامت ایشان می‌ترسد ولی چون رام عشقِ معشوق شد و تمام وجودش را گرفت، از تمام آنچه نامِ ریا بر آن می‌گذارند رها می‌شود و آن وقت است که دیگر از ملامت خلق نیز واهمه‌ای ندارد.

۳/۳۲: « و ریا با معشوق آن بود که نور عشق در درونش تابد و ظاهر پنهان دارد تا به حدّی بود که مدتی از معشوق عشق را پنهان دارد و پنهان از او عشق می‌ورزد. اما چون علت برخیزد و تسلیم افتد، نیز در رویش بتابد که همگی خود را در او باخته است و در این حالت جلالتِ یکی بود و چه جای روی باز بستن بود؟»

- **مفهوم عبارت:** اما ریای با معشوق به این صورت است که عاشق از درون خود احساس عشق می‌کند و این را در ظاهر خودش پنهان می‌کند. این نور عشقی که در درون عاشق تابیدن گرفته است، در ابتدا عاشق می‌تواند آن را از معشوق نیز پنهان کند. به صورت پنهانی به معشوق عشق بورزد، اما چون نقص و علت جدایی عاشق از معشوق که خودیت عاشق است از میان برود، عاشق تبدیل به نور عشق می‌شود و این نورِ عشق در صورت عاشق به وضوح پیداست واینجاست که مقام وحدت با معشوق را پیدا می‌کند و این عظمت اتحاد دیگرمجالی برای پنهان کاری باقی نمی‌گذارد. عزالدین محمود کاشانی در این باره می‌گوید:

عشـــق بـــا عشـــق باختـــه در ســـرّ — بـــاز پوشـــیده بـــاطن از ظـــاهر
ز آتـش عشـق اگـر چـه مـی جوشـد — حـال خـود را زهـر دو مـی پوشـد
طمـــــع وصـــــل یـــــار بگـــــذارد — کـــز رخ کـــار پـــرده بـــردارد
روی او در نگـــار و خلـــق چنـــان — که کند عشق خـود ز هـر دو نهـان
تـا هنـوزش بـه خـود نظـر باشـد — در طریـــق ریـــا گـــذر باشـــد
هســـت بـــا علّـــتش ریـــا پیوســـت — از ریـا رَسـت اگـر ز علّـت رَسـت

(مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۵ و ۱۴)

****

فصل(۳۳)

۱/۳۳: «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الستُ بِربّکم آنجا بار نهاده است. اگر پرده‌ها شفاف آید، او نیز در درون حُجُب بتابد».

- **آیه:** «الستُ بربّکم»: بخشی از آیه‌ی ۱۷۲ سوره اعراف است: « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یوْمَ الْقِیامَةِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِین»، در المیزان، تفسیر این آیه چنین آمده است: «احتیاج به داشتنِ پروردگاری که مالک و مدبّر است، جزء ذات انسان است و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده – الستُ بربّکم- گفت تا بدین وسیله مورد استشهاد را معلوم کرده باشد و بفهماند آن امری که برای آن ذُرّیه بشر را استشهاد کردیم، ربوبیّت پروردگارشان است تا در موقع پرستش به ربوبیت خدای سبحان شهادت دهند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۴۵۳).

- **مفهوم عبارت:** جایگاه عشق در جوار روح و جان است، چرا که در ازل زمانی که به ارواح گفته شد: الستُ بربّکم؟ این مسئولیت را تقبل کرده است. اگر این حجاب‌هایی که بر جان و روح افکنده شده است، شفاف شود و کنار رود، این عشق از درون بارگاهش شروع به تابیدن می‌کند. این همان بحثِ اتحاد است که غزالی در فصل گذشته به انجام رسانید.

۲/۳۳: « و اینجا سرّی بزرگ است که عشقِ این حدیث از درون، بیرون آید و عشقِ خلق از بیرون، در درون رود. اما پیداست که تا کجا تواند رفت. نهایت او تا شغاف است که قرآن در حق زلیخا بیان کرد: قد شغفها حبّاً و شغاف پرده بیرونی دل است و دل وسط ولایت است و تنزّل اشراق عشق تا بدو بود.

- **شغاف:** ر.ک. ۱/۲۹

- **آیه:** قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا: بخشی از آیه ۳۰ سوره یوسف است:« وَقَالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِینَةِ امْرَأَةُ الْعَزِیزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِی ضَلَالٍ مُّبِینٍ » در تفسیر کشف الاسرار می نویسد:«نوشته‌اند که دل را پنج پرده است، پنجم پرده شغاف است که فرودگاه عشق و محبت است» (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۴۷۷).

- **مفهوم عبارت:** راز بزرگ این عشق این است که از درون به بیرون می‌تابد؛ یعنی این عشقی که در جان نهفته است به واسطه‌ی همان «یُحِبُّهُمْ» از ازل در دل و جان هر انسانی قرار دارد و فرق دارد با عشق انسان به انسان که منبع بیرونی دارد و این عشق خلق، محل و مقدار نفوذش، کاملا معلوم است و مقدار نفوذ این عشق [عشق خلق] به حکم قرآن، فقط تا شغاف که پرده پنجم است، می‌باشد.

۳/۳۳: «و اگر تمام حُجب برخیزد، نَفس نیز در کار آید. اما عمری بباید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید. مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی در پرده‌های بیرونی دل است. نادر بود که به دل رسد وخود هرگز نرسد».

- **مفهوم عبارت:** مشکل دیگر برای برگرفتن تمام حجاب‌ها، حجاب نفس است؛ چه این که اگر تمام حجاب‌ها مانند حبِ مال و شهوت و مسائل دنیایی برطرف شود، هنوز حجاب نفس پابرجاست و برگرفتن و از بین بردن این حجاب کار سختی است. هر چند که تمام این حجب و پرده‌ها تا لایه‌های بیرونی دل می‌رسند و هرگز به درون دل راه نمی‌یابند؛ چرا که آنجا فقط جایگاه عشق است.

****

فصل (۳۴)

۱/۳۴: «ابتدای عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد و این کَسْ عاشقِ خود است به واسطه‌ی معشوق ولیکن نداند، که می‌خواهد که او را در راهِ ارادت خود به کار برد، چنان که گفت: بیت

گفتم صنمی شدی که جان را وطنــی	**گفتا که حدیث جان مکن گر شــمنی**
گفتم که بــه تیــغ حجّــتم چنــدزنی	**گفتا تــو هنــوز عاشــق خویشــتنی».**

- **مفهوم عبارت**: عاشق در ابتدای راهِ عشق، به دلیل خامی و جاهلی در عشق، معشوق را برای خود می‌خواهد. عاشق فکر می‌کند که می‌تواند معشوق را از آنِ خود کند، در این مقام،

او عاشق خود است؛ حتی این عشق را هم از معشوق دارد، اما خودش نمی‌داند. عاشق دوست دارد، معشوق را همچون دیگر اجناس متعلق به خود کند اما نمی‌داند این اوست که باید خود را تماما به معشوق سپارد.

بیت: «گفتم صنمی شدی که...» این رباعی ار در کلیات شمس به مولانا نسبت داده‌اند (مولانا، ۲۵۳۶، ۱۴۶۴)، که البته واضح است از مولانا نیست.

۲/۳۴: «کمال عشق چون بتابد،کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان دادن، بازی داند. عشق این بود، باقی هذیان بود و علّت».

- **مفهوم عبارت**: اما وقتی عاشق به کمال عشق برسد و عشق از درون دلش به کمال تمام بتابد، آنچنان که درفصل قبل اشاره شد، کمترین کاری که وی بکند این است که تمام وجود خودش را برای معشوق می‌خواهد و جان دادن از برای معشوق را آنچنان خوار و سبک می-شمارد که برایش با بازی هیچ فرقی ندارد. عشق واقعی این زمان صورت پذیرفته، غیر از این زمان، نام حالات دیگر را باید بیماری و مرض گذاشت.

****

فصل(۳۵)

«عشق مردم خواراست. او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد. و چون مردمی بخورد، او صاحب ولایت بود، حکم او را بود. اگر جمال به کمال بتابد، بیگانگیِ معشوق نیز بخورد، ولیکن این سخت دیر بوَد».

- **مفهوم عبارت:** عشق حالتی دارد که وقتی ظهور می‌کند، تمام مردم و خلق را در نظرِ عاشق از بین می‌برد، گویی هیچ کس دیگر وجود ندارد جز معشوق. تعبیری دیگر نیز می‌توان کرد و آن این که، عشق تمام انسانیت و صفات بشری عاشق را می‌خورد و مردمیّت او را از او می‌گیرد و این زمانی است که تمام ولایت داشته باشد. ولایت را در این بند می‌توان به دو صورت معنا کرد: اول اینکه عشق، صاحبِ ولایت و سرزمین وجود عاشق است و هر چه حکم کند، همان است؛ و دوم، عشق ولیّ است و ولایت مطلقه نسبت به عاشق دارد. پس امر، امر اوست. حال اگر جمال عشق بر کمال معشوق بتابد، دیگر حجابِ معشوق نیز از میان برداشته می‌شود و تنها عشق حقیقی می‌ماند اما این مقام بسیار دیر به دست می‌آید. نظام الدین تهانیسری در شرح این قسمت می‌گوید: «عشق که عبارت است از تجلی وحدت، مردم خوار است که چون صولت وحدت ظهور نماید، بشریت را از عاشق برباید» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۱۶) که البته فقط یک وجه از معنای (مردم‌خوار بودن عشق) را برداشت کرده است.

****

فصل(۳۶)

۱/۳۶: «هرگز معشوق با عاشق آشنا نشود، اندر آن وقت که خود را بدو و او را به خود نزدیک‌تر داند، دورتر بود؛ زیرا که سلطنت او راست و السلطان لاصَدیق لَه. حقیقت آشنایی در هم مرتبتی بود و این محال است میان عاشق و معشوق، زیرا که عاشق همه زمین مذلّت بود و معشوق همه آسمان تعزّز و تکبّر بود. آشنایی اگر بود، به حکم نَفَس و وقت بود، و این عاریت بود. بیت:

همسنگ زمین و آسمانْ غـم خـوردم تا چون تو شکر لبی به دسـت آوردم

آهـو بـه مثـل رام شـود بـا مـردم تو می‌نشوی هزار حلیت کردم»

- **نَفَس**: ر. ک. ۵/۱

- **مفهوم عبارت:** معشوق هرگز با عاشق و صفات و زحمات او آشنا نمی‌شود؛ حتی زمانی که خود را به عاشق نزدیک می‌داند، بسیار با او و احساسات او فاصله دارد. علتش این است که در این رابطه، عاشق رعیّت است و معشوق سلطان و سلطان چگونه می‌تواند از حال رعیت آگاه باشد؟ مقدمه آشنایی، هم سنگی و هم مقامی است. حال، عاشق در زمینِ خواری و مذلّت است و معشوق در اوجِ آسمان عزت و کبریایی. آشنایی هم که در بین ایشان حاکم است، به خاطرحکم وقت و نَفَس که فروغ قلوب به لطایف غیوب اند می‌باشد و این حالت نیز عاریتی است؛ یعنی زمانی هست و زمانی نیست.

- **«السطان لا صدیق له»**: این جمله از امثال و یا مواعظ است و تمامش این است: «البحر لا جاره و السلطان لا صدیق له و العافیه لا قیمه لها» (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۳).

- **شعر:** «همسنگ زمین و آسمان ...»، این رباعی در مرصاد العباد (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴، ۷۰) و همچنین در لوایح منسوب به عین القضات! (عین القضات! ۱۳۷۹، ۸۱) بدون ذکر نام شاعر آمده است.

۲/۳۶: «جبّاری معشوق با مذلّت عاشق کی فراهم آید؟ ناز مطلوب با نیاز طالب کی با هم افتد؟ او چاره‌ی این و این بیچاره‌ی او. بیمار را دارو ضرورت است اما دارو را بیمار هیچ ضرورت نیست [چه بیمار از نایافتن دارو ناقص آید و باز دارو را از بیمار فراغت حاصل هست]، چنانکه گفته اند: بیت

عاشق چه کند که دل به دستش نبـود مفلس چه کند که برگ هستش نبـود

نی حسن ترا شرف ز بـازار مـن اسـت بت را چه زیان که بت پرستش نبود».

- **مفهوم عبارت:** غزالی در ادامه بحث بند قبل می‌گوید، این آشنایی که پایه‌اش برابری است، چگونه ممکن است شکل بگیرد وقتی معشوق جبّار است و عاشق بر خاک مذلّت معشوق؟

عاشق طالب است و دارای نیاز و معشوق در اوج ناز مطلوبیت قرار دارد. عاشق بیچاره‌ی معشوق است و معشوق چاره‌ی تمام گرفتاری‌های عاشق. معشوق همچون دارو است و عاشق مانند بیمار، دارو به بیمار هیچ احتیاجی ندارد ولی این بیمار است که با نبود دارو هرگز بهبودی حاصل نمی‌تواند بکند. منظور غزالی در اینجا از معشوق، حضرتِ حق است. زیرا فقط او بی‌نیاز مطلق است. اگر معشوق را دونِ خالق بگیریم، آنوقت این مثال‌ها بر آن صدق نمی‌کند؛چون در فصول قبل و بعد به این مطب اشاره می‌کند که معشوق نیز نیازمند عاشق است.

شعر: «عاشق چه کند که دل...»، شاعر این ابیات ناشناس است. در جای دیگر نیز ذکر نشده است.

****

فصل (۳۷)

«حقیقتِ عشق جز بر مرکب جان سوار نیاید، اما دل محل صفات اوست و او خود به حُجب عزّ خود متعزّز است. کس ذات و صفات او چه داند؟ یک نکته از نُکَتِ او روی به دیده‌ی علم نماید که از روی لوح دل بیش از این ممکن نیست که از او بیانی یا نشانی تواند داد. اما در عالم خیال تا روی خود را فرا نماید، گاه بود که نشانی دارد علی-التّعیّن و گاه بود که ندارد».

- **مفهوم عبارت:** همان‌طور که در فصل اول گفت که: «عشق منتظر مرکب روح بود»، در اینجا نیز تکرار می‌کند که فقط روح انسان می‌توانست و می‌تواند حامل عشق باشد؛ آن هم به دلیل این که این روح و عشق با هم تناسباتی دارند. مِن جمله این که هر دو از یک منبع هستند. اما صفات عشق در دل قرار دارد و عزّت و بزرگی و جلال عشق، خود حجابی است که در درون دل نیز از عشق محافظت می‌کند. هیچ کس از ذات عشق یا حتی صفات عشق نیز مطلع نیست. آنچه که علم می‌داند و همان را به هزار زبان تعریف می‌کند در واقع یک نکته بیش نیست از نکات و دقایق بی شمار عشق ولی همین یک نکته را نیز از روی لوح خارجی و حجب بیرونی دل متوجه شده است و عشق در درون دل در حجب مختلف، محفوظ است. اما در عالم خیال، در عالم خیال عشق زمانی که رخ بنماید، گاه دل می‌تواند نشانی داشته باشد و گاهی هم دل نمی‌تواند حتی در عالم خیال هم نشانی از عشق بدهد.

****

فصل (۳۸)

۱/۳۸: «گاه نشان به زلف و گاه به خدّ بود و گاه به خال و گاه به قدّ و گاه به دیده و گاه به ابرو و گاه به غمزه و گاه به خنده‌ی معشوق و گاه به عتاب».

- **زلف**: در اصطلاح صوفیان، کنایه از مرتبه‌ی مکانی از کلیات و جزویات و معقولات و

محسوسات و ارواح و اجسام و جواهر و اعراض است (سجادی، ۱۳۸۹، ۴۴۲).

- **خدّ، یا، روی**: تجلیات معانی نوری و صوری را که به ذوقی منتهی گردد، روی گویند و نیز انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجت از جمال حقیقت را گویند (سجادی، ۱۳۸۹، ۴۳۳).

- **خال**: در نزد سالکان طریق و اهل ذوق، نقطه‌ی وحدت حقیقی است و مبدا و منتهای کثرت، وحدت است و خال، اشارت بدوست زیرا که نقطه‌ی خال به سبب ظلمت با نقطه‌ی ذات که مقام انتفای شعور و ظهور و ادراک است، مناسبت دارد. از نقطه حال که اصل و مرکز دایره موجودات است، خط دور هر دو عالم که غیب و شهادت مراد است وصل شده و اصل این خط ممتد غیرمتناهی آن نقطه وحدت است که خال عبارت از اوست (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۳۷).

- **قد:** عبارت از امتداد حضرت الهیت، یعنی برزخ وجوب و امکان است (همان، ۶۳۶).

- **دیده:** اطلاع الهی را در تمام احوال از خیر و شر گویند(همان، ۳۹۷).

- **ابرو:** درسخنان اهل ذوق،صفات از آن رو که حاجب ذات است به ابرو تعبیر می‌شود و عالم وجود از آن جمال گیرد (همان، ۴۹).

- **غمزه**: حالتی است که از برهم زدن و گشادن چشم محبوبان در دلربایی و عشوه‌گری پدید می‌آید. برهم زدن چشم کنایه از عدم التفات و گشادن چشم اشاره به مردمی و دلنوازی است. آثار این دو صفت است که موجب خوف و رجاء می‌شود؛ و نیز غمزه اشاره به استغنا و عدم التفات است که از لوازم چشم است (همان، ۶۰۸).

- **عتاب**: پرخاشگری، ملامت کردن. خواجه گوید: مقصود تو از دوست، عتاب او با توست نه خطاب تو با اوست. تا قصه عشق دراز کند و زمانی با دوست راز کند. حکایت از گذشته خطاست و شکایت از دوست نه سزاست (همان، ۵۷۶).

- **مفهوم عبارت:** آنچه که دل در عالم خیال می‌بیند، چون از مجردات است، قابل بیان نیست، لاجرم زمانی که بخواهد برای آن در عالم ماده، نمونه‌ای بیاورد، دست به دامان محسوسات می‌شود. محسوساتی مانند، زلف و خد وخال و قد و ابرو و غمزه و عتاب.

۲/۳۸: «و این معانی هر یک از طلب‌گاهِ عاشق نشانی دارد. آنرا که نشان عشق بر دیده‌ی معشوق بود، قوْتش از نظر معشوق بود و از علت‌ها دورتر بود، که دیده، دُرّ ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیده‌ی معشوق کند، در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود و اگر به ابرو بود طلب بود از جان او، اما طلایه‌ی هیبت ایستاده بود در پیش آن طلب، زیرا که ابرو نصیبِ دیده آمد».

- **مفهوم عبارت:** هر کدام از این نشانه‌ها و نمونه‌های عینی صفاتِ مجرد که قبلا ذکر شد، مانند خد و خال و ابرو و غیره، مرتبط به یکی از خواست‌های عاشق است. در اینجا، غزالی هر آنچه از نشان‌ها و علائمی که در بند گذشته ذکر کرد را به گونه‌ای شرح می‌دهد که دیدن

هر کدام برای عاشق نشان چه چیز است. مثلا دیده؛ هر عاشقی که نشانِ عشقش و آنچه که از معشوق برای خود به عنوان نشان برداشته است را دیده‌ی معشوق بگیرد، وقت و خوراکِ عشقش از نظرگاه معشوق است؛ یعنی معشوق به واسطه دیده‌ی خود، عاشق و عشقش را تغذیه می‌کند و این نوع نشان، از نقص و عیب خالی‌تر است چرا که دیده گوهر گرانبهای دل و جان است.این که در مَثَل گویند: چشم‌ها دروغ نمی گویند، اشاره به همین دارد اما اگر نشان معشوق در نزد عاشق به ابرو باشد طلب جان عاشق را می‌کند؛ ابرو طلایه‌دار دیده‌ی معشوق است و نگهبان چشم او. این اتفاق در عالم خیال اگر رخ دهد، به معنی وصال دل و جان او باشد به معشوق. در شرح آقای ریاضی، این بند را چنین توضیح داده‌اند: «این معانی، همه نشانه‌هایی از خواستگاه عاشق است، چه صورت معشوق، جلوه‌های او در هر منزلی، به نوعی جلوه‌گری می‌کند و عاشق را در هر حال و مقامی بهره می‌دهد که آن بهره مناسب حال عاشق باشد؛ لذا آن کس که امید به عنایت معشوق دارد که از جانب او کشش و ارائه عشق باشد، همیشه در انتظار آنست که از دست معشوق قوت خورد» (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۲۷۷)؛ در صورتی که عاشق از دست معشوق قوت نمی‌خورد، بلکه از عشق می‌خورد.

۳/۳۸: «و همچنین هر یک از این نشانه‌ها در راه فراست عشق از عاشق طلب روحانی یا جسمانی یا علّتی یا عیبی بیان کند، زیرا که عشق را در هر پرده از پرده‌های درون نشانی است و این معانی نشان اوست در پرده‌ی خیال، پس نشانِ او مرتبه‌ی عشق بیان کند».

- **مفهوم عبارت**: و همین طور است دیگر نشانی‌ها که قبلا ذکر شد. هر کدام از آنها برای دقت عاشق در عشق و دریافت‌های روحانی و جسمانی و رفع نقص و کاستی او لازم است؛ چرا که عشق دارای لایه‌های فراوانی است و هر کدام از این حجب و لایه‌های عشق، دارای نشان خاص خودش است و همه این معانی که گفته می‌شود، نشان مشخصه‌ی معشوق است که بر پرده‌ی خیال گذشته است. پس نشان عشق عاشق، مرتبه‌ی عشقش را بیان می کند که در چه درجه‌ای قرار دارد.

****

فصل (۳۹)

۱/۳۹: «حقیقتِ عشق چون پیدا شود، عاشق قوْتِ معشوق آید نه معشوق قوْتِ عاشق، زیرا که عاشق در حوصله‌ی معشوق تواند گنجید اما معشوق در حوصله‌ی عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند آمد در زلف معشوق، اما همگی عاشق یک موی معشوق را برنتابد و مأوی نتواند داد».

- **زلف**: ر. ک. ۱/۳۸

- **مفهوم عبارت:** هنگامی که میان عاشق و معشوق، حقیقت عشق ظهور کند، آن زمان عاشق محل تغذیه معشوق است. در این زمان عاشق در عشق پخته گشته است و دیگر از معشوق تغذیه نمی‌کند؛ چرا که اگر معشوق را همچون پرنده‌ای فرض کنیم عاشق در چینه‌دان او جای می‌گیرد. که عاشق مانند دانه‌ای و مویی بیش نیست در مقابل معشوق. اما همه‌ی وجودِ عاشق به اندازه‌ی یک موی از خرمن زلف معشوق را نیز نمی‌تواند در خود جای بدهد. نظام الدین تهانیسری، چنین می‌نویسد: «کار عاشق آن است که او به جای یک موی تواند آمده در زلف معشوق و صفتی از صفات او تواند شد. اما همگی عاشق، مادام که بر هستی و صفت عاشقی خود مستقر است یک موی از تجلی شهودی معشوق را بر نتابد» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۱۹).

۲/۳۹: «پروانه که عاشق آتش آمد، قوت او در دوری اشراق است. طلایه اشراق او را میزبانی کند و دعوت کند و او به پر همّت خود در هوای طلب او پرواز عشق می زند. اما پرش چندان باید تا بدو رسد. چون بدو رسید نیز او را روشی نبود، به روش آتش را بود در او. و او نیز قوْتی نبود، قوت آتش را بود و این بزرگ سرّی است. یک نَفَس او معشوق خود گردد. کمال او این است و آن همه پرواز و طواف کردن او برای این نفس است، تا کی بود که این بود! و پیش از این بیان کرده‌ایم که حقیقت وصال این است، یک ساعت صفت آتشی او را میزبانی کند و زود بدرِ خاکستری بیرونش کند. ساز همه چندان می‌باید که تا بدو رسد، وجود و صفات او خود همه ساز راه است. اَفَنیتَ عُمرکَ فی عِمارهٔ الباطِنِ فَأینَ الفَناءُ فِی التّوحید، این بود».

- **مفهوم عبارت**: پروانه عاشقِ آتش است، به دلیل آن که از شعاع نور او تغذیه می‌کند. انوار پیشروتر که از شعله فاصله دارند، پروانه را جذب می‌کنند و پروانه نیز با تمام وجود و با همّت بلند خود، عاشقانه در طلب آن نور پرواز می‌کند؛ اما پروازِ پروانه فقط تا جایی است که به آتش برسد، همین که به آتش رسید، دیگر اختیار از دست او خارج شده و این آتش است که او را می‌برد و از اینجاست که دیگر او نمی‌تواند از آتش تغذیه کند، بلکه خودش محل تغذیه‌ی آتش می‌شود. این همان زمانیست که معشوق از عاشق تغذیه می‌کند و این نیز از رازهای بزرگ عشق است. در این لحظه، پروانه، خودش معشوق خودش می‌شود. در همان لحظه‌ای که در حال سوختن است و این زمان، کمال عشق اوست، چرا که به فنا رسیده و با معشوق یکی شده است. تمام آنچه پروانه از پرواز کردن و گشتن به دور آتش انجام می دهد، برای این لحظه است و زمانی که به خاکستر بدل می‌شود، از این وجود غیریّت، رهایی یافته، دیگر با معشوق یکی گشته است. هر عاشقی که می‌خواهد به وصال معشوق برسد، باید چنین مقدماتی را برای خود فراهم آورد. این صفات معشوق که موجود است، همه مقدمات راه است، تا عاشق اندک اندک در این راه پخته شود. این که گویند، فناء فی التوحید باید، نه ساختن و عمران باطن، به این دلیل

است چرا که فقط در فناء فی التوحید است که اتحاد حاصل می‌شود.

- **«اَفَنیتَ عمرکَ فی عماره ...»**: این سخن حلاج است به ابراهیم خواص، در ترجمه‌ی رساله قشیریه در باب توکل، چنین آمده است: «حسینِ منصور گفت ابراهیم خواص را، چه می‌کردی اندرین سفرها و بیابان‌ها، که می‌بریدی؟ گفت در توکل مانده بودم.خویشتن را بر آن راست می‌نهادم. گفت: عمر بگذاشتی اندر آبادان کردن باطن، کجایی از فنا در توحید؟» (احمد عثمانی، ۱۳۸۸، ۲۴۹). همچنین در کشف المحجوب، دو بار این روایت ذکر شده است. می‌گوید: « و اندر حکایت معروف است که چون ابراهیم خواص- رضی ا... عنه- به کوفه به زیارت حسین بن منصور شد. وی را گفت: یا ابراهیم، روزگار خود اندر چه گذاشتی؟ گفت: «خود را بر توکل درست کرده‌ام. گفتا: ضیعتَ عمرکَ فی عمرانِ باطنک، فأین الفناءُ فی التوحید؟ ضایع کردی عمر اندر آبادانی باطن، فنای تو اندر توحید، کجاست؟» (هجویری، ۱۳۸۹، ۴۱۷ و ۳۰۹).

شرح این بند را به بهترین وجه،عین القضات در تمهیدات چنین بیان کرده است؛ می‌نویسد: «ای عزیز! پروانه‌ی قوْت از عشق آتش خورد. بی آتش قرار ندارد و در آتش وجود ندارد تا آنگه که آتش عشق او را چنان گرداند که همه جهان آتش بیند؛ چون به آتش رسد، همه خود آتش است. چون پروانه خود را بر میان زند، سوخته شود؛ همه نار شود از خود چه خبر دارد!» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۹۹).

۳/۳۹: « از آنچه عاشق را تواند بود، هیچ چیز نیست که سازِ وصال تواند آمد. ساز وصال معشوق را تواند بود و این هم سرّی بزرگ است که وصال مرتبه معشوق است و حق اوست. فراق است که مرتبه عاشق است و حق اوست. لاجرم وجود عاشق ساز فراق است و وجود معشوق، ساز وصال؛ عشق خود به ذات خود از این علایق و علل دور است که عشق را از وصال و فراق هیچ صفت نیست. این صفاتِ عاشق و معشوق است. پس وصال مرتبه تعزّز و کبرایی معشوق است و فراق، مرتبه تذلّل و افتقار عاشق است. لاجرم ساز وصال، معشوق را تواند بود و ساز فراق عاشق را و وجود عاشق یکی از سازهای فراق است. مصراع:

در عشق تو انبُه است تنهایی من

آن را که وجودش زحمت بود و ساز فراق بود او را ساز وصال از کجا آید؟»

- **مفهوم عبارت**: عاشق هر آنچه که دارد، از صفات و ساز و برگ ره عشق، هیچ کدام در خور وصال معشوق نیست و هر آنچه که نیاز وصال معشوق است، در نزد خود اوست. به عبارت ساده‌تر، تا معشوق نخواهد، هیچ وصالی صورت نمی‌گیرد و در وصال از عاشق هیچ کاری برنمی‌آید. این همان مطلبی است که غزالی در بند قبل با مثال پروانه گفته است که «روش آتش را بود» و او، یعنی معشوق است که وصال را میسّر می کند. این نیز بزرگ رازی است؛ چرا

که وصال، حق و مقام معشوق است و فراق نیز حق و جایگاه عاشق. اما عشق، از این نواقص، یعنی فراق و وصال، دور و منزه است. او جایگاهی بلند مرتبه‌تر از این صفات دارد. این صفات متعلق به عاشق و معشوق است. باید توجه داشت که در این جا منظور غزالی از عشق، ذات اقدس پروردگار است. پس لاجرم، معشوق خداوندِ وصال است و وجود عاشق یکی از لوازم فراق. پس آن کسی که خودِ وجودش، علّت فراق است، چگونه به وصال برسد [راهی جز فنا فی الذات نیست].

۴/۳۹: «**زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی آمد تا شاهدُالفَنا در صحبت بود. وصال، وصال بود. چون او باز گردد، حقیقت فراق سایه افگند امکان وصال برخیزد، که عاشق را ساز وصال نتواند بود که آن وظیفه معشوق است. حکایت:**

آورده اند که وزیر سلطان محمود نشسته بو در بارگاه. مردی بیامد و طبقی نمک بر دست نهاده، در میان حلقه بارگاه محمود آمد و بانگ می‌زد که: نمک که می‌خرد؟ محمود هرگز آن ندیده بود. بفرمود تا او را بگرفتند. چون به خلوت نسشت، او را بیاورد و گفت: این چه گستاخی بود که تو کردی و بارگاه محمود چه جای منادی کردن نمک فروش بود؟ گفت: ای جوانمرد، مرا با ایاز کاری است. نمک بهانه است. گفت: ای گدا، تو که باشی که با محمود دست در یک کاسه کنی؟ مرا که هفتصد پیل بود و جهانی و ملک و ولایت و تو را یک شبه نان نبود! گفت: قصه دراز مکن که ین همه که تو داری و بردادی ساز وصال است نه ساز عشق. ساز عشق دلی است بریان و آن ما را به کمال است و به شرط کار است. لابل، یا محمود، دل ما خالی است از آن که در او هفتصد پیل را جایگاه بود و حساب و تدبیر چندین ولایت به کار نیست. ما را دلی است خالی، سوخته‌ی عشق ایاز. یا محمود، سرّ این نمک دانی چیست؟ آن که در دیگ عشق تو نمک تجرید و ذلّت در می باید که بس جبّاری و آن آیات ملأ اعلی دان که وَ نَحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ، با ششصد پَر طاوسی.گفت: تجریدی که شرط این کار است شما را در می‌باید، چون بود آنگه شما، نه این باشید و شما را برگ آن نبود که به ترک خود گویید. یا محمود، این همه که تو بر دادی ساز وصل است و عشق را از وصال هیچ صفت نیست. چون نوبت وصال بود ایاز را خود ساز وصال به کمال هست. یا محمود، هفتصد پیل و این همه ولایت سند و هند بی ایاز هیچ ازرد، یا به جای یک موی از زلف او قیام کند؟

گفت نه.

گفت: بازو در گلخنی یا در خانه‌ی تاریک بهشت عدن بود و وصال به کمال بود؟

گفت: بود.

گفت: پس این همه که تو بر دادی ساز وصال هم نیست، که ساز وصال هم، معشوق را تواند بود نه عاشق را و آن جمال به کمال و خدّ و خال و زلف بود، و آن آیات حسن است».

- **حکایت**: این داستان را فریدالدین عطار کم وبیش با همین مضمون در منطق الطیر به نظم در آورده است:

گفـت عاشـق بـر ایـاز آن مفلسـی	این خسن شد فاش در هـر مجلسـی
خواندش محمـود و گفـتش ای گـدا	خواسـتی هـم کـامگی بـا پادشـا
رنـد گفـتش گـر گـدا مـی‌گـوییم	عشـقبازی را تـو کمتـر نـی‌ام ...

عطار در منطق الطیر اسمی از نمک فروش نیاورده است، ولیکن در الهی نامه، عاشقِ ایاز، نمک فروش است و اگر چه داستان در آنجا با روایت احمد غزالی فرق دارد. عطار در اسرارنامه نیز به این داستان اشاره کرده است (پور جوادی، ۱۳۵۹، ۱۲۷ و ۱۲۶).

- « **وَنَحْنُ نُسَبِّحُ**...»: بخشی از آیه‌ی ۳۰ سوره بقره است و « وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِیفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِیهَا مَن یُفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قَالَ إِنِّی أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ». در تفسیر تسنیم درباره‌ی این آیه آمده است: ضمیمه شدن حمد و کلمه (بحمدک) به فعل تسبیح، پیام‌آور این نکته است که پیوسته باید تسبیح مسبّحان با حمد آنان قرین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۹).

- **مفهوم عبارت**: جایی که وصال میسر شود، نیستی است. یعنی هرگاه عاشق، وجود را نیست انگاشت، آنگاه، وصال رخ می‌دهد و هر گاه خود را در میانه دید، آن زمان، فراق حاصل می‌شود. تا زمانی که فنا در عاشق وجود داشته باشد و عاشق خود را در ذات معشوق، فانی گرداند، وصال واقعی رخ داده است اما اگر از آن حالت خارج شود، در واقع پا در وادی فراق گذاشته است و دیگر تا معشوق نخواهد، نمی‌تواند دوباره به وصال برسد چرا که وصال از اختیارات معشوق است.

۵/۳۹: «از اینجا بدانستی که از وصال و از فراق، عشق را هیچ صفت نیست و از ساز وصال، عاشق را هیچ چیز معلوم نیست و نتواند بود. ساز وصال وجود معشوق است و ساز فراق وجود عاشق [و عشق از هر دو بی نیاز]. اگر سعادت وقت مساعدت کند، این وجود فدای آن وجود آید و این است وصال به کمال. بیت:

عشقی به کمال و دلربـایی بـه جمـال	**دل پر سخن و زبان ز گفتن شـده لال**
زین نـادره‌تـر کجـا بـود هرگـز حـال	**من تشنه و پیش من روان آب زلال».**

- **مفهوم عبارت:** از این حکایت و سخنان معلوم می‌شود که عشق منزه از فراق و وصال و برتر از این عَرَض‌هاست. ساز وصال متعلق به معشوق است و عاشق به هیچ وجه از چگونگی آن اطلاعی ندارد. در اصل، عامل وصال، وجود معشوق است و عامل فراق، وجود خود عاشق و عشق از هر دو این تعیّنات بی نیاز. اگر عاشق در اوج سعادت و خوشوقتی باشد، وجودش را فدای معشوق می‌کند و آن وقت وصال در اوج کمال نصیب او می‌گردد.

- **شعر:** «عشق به کمال و دلربایی...»، این رباعی در ریاض العارفین (ص۵۹)، مجمع الفصحا (ج ۱، ۱۴۵) وطریق الحقایق (ج۲، ۵۷۴) به نام احمد غزالی ثبت است. بیت دوم این رباعی در کشف الاسرار میبدی (ج ۵، ۱۶۵ و ج ۸، ۳۸۸) و مرزبان نامه (ص۲۴۰) آمده است. در کلیات شمس نیز (رباعی ۱۰۸۲) از مولانا آورده شده است که پیداست اشتباه است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۵).

****

فصل (۴۰)

۱/۴۰: «از آنجا که حقیقت کار است، معشوق را از عشق نه سود است نه زیان، ولیکن از آن جا که سنّتِ کرمِ عشق است، او عاشق را بر معشوق بندد و عاشق به همه حال نظرگاه معشوق آید از راه پیوند عشق».

- **مفهوم عبارت**: حقیقت آن است که معشوق از عشق نه سودی می‌برد نه زیانی می‌بیند. اما خاصیت عشق به این صورت نیست. خصلت عشق، کریم بودن آن است. عشق باعث پیوند عاشق با معشوق می‌شود ولی در هر حالی که باشد، چه فراق و چه وصال، عاشق موردنظر دل معشوق است و معشوق به او نظر دارد و این به خاطر پیوندی است که عشق ایجاد کرده است.

۲/۴۰: «اینجا بود که فراق به اختیار معشوق وصال تر بود از وصال به اختیار عاشق، زیرا که در اختیار معشوق فراق را، عاشق نظرگاه آید دل معشوق را و اختیار و مراد او را و در راه اختیار عاشق وصال را، هیچ نظر از معشوق در میان نیست و او را بازو هیچ حساب نیست و این مرتبه بزرگ است در معرفت. اما کس این به کمال فهم نتواند کرد. پس نظر معشوق به عاشق ترازوست در تمییز درجات و صفات عشق، در کمال و زیادت و نقصان».

- **مفهوم عبارت**: در این لحظه است که اگر معشوق فراق را انتخاب کند، برای عاشق شیرین‌تر از وصالی است که خود برگزیند، چرا که در فراقی که به اختیار معشوق باشد. عاشق توسط معشوق دیده شده است و گویی مورد توجه معشوق قرار گرفته است اما اگر وصال به اختیار عاشق باشد، چون که معشوق هیچ نظری ندارد. این وصال هم هیچ ارزش و لذتی برای

عاشق نخواهد داشت و اصلا به حساب نمی‌آید و این مرحله یعنی فراق به اختیار معشوق را بر وصال به اختیار عاشق برگزیدن از مقامات والای معرفت است و به سختی قابل درک کردن می‌باشد. پس نظرگاه معشوق همچون ترازو عمل می‌کند و مقدار عشق عاشق را می‌سنجد.

****

فصل (۴۱)

۱/۴۱: «هرچه عزّ و جبّاری و استغنا و کبریاست در قسمتِ عشقْ صفات معشوق آمد و هرچه مذلت وضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود، نصیب عاشق آمد. لاجرم قوت عشق صفات عاشق است که عشق خداوند روزگار عاشق است. تا روزگار عاشق چه در پیش آورد و این به وقت بگردد».

- مفهوم عبارت: هر آنچه که عزت و قدرت و بی‌نیازی مطلق و عظمت هست ،همه از آن معشوق است و هر چه خواری و فقر و نیاز است، همه از آن عاشق است. معشوق می‌فرماید: « یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ» (فاطر، ۱۵)؛ تمام مردم، فقیر درگاه معشوق اند و معشوق از همه بی‌نیاز است و عزت فقط در نزد معشوق است چرا که از لوازم و اسباب معشوق، عزت است « فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمیعاً » (النساء، ۱۳۹). بنابراین اگر عشق بخواهد تغذیه کند باید ازصفات عاشق برگیرد تا تعالی بیابد. «قوْتِ عشق صفات عاشق است»، یعنی عشقی که در عاشق گرفته است. برای رسیدن به کمال باید این صفات عاشق را ببلعد و از بین ببرد، تا به کمال برسد، پس غذای عشق، صفات ذمیمه عاشق است چون عاشق نیاز به کمال دارد. معشوق، خود در اوج قله‌ی کمال ایستاده است. این عشق، همه چیز عاشق است و عاشق در انتظار آن است که این عشق از او چه می‌خواهد. «این به وقت بگردد»، به معنی وصال است. یعنی زمانی که عاشق به تعالی رسید و با عشق یکی شد، دیگر عشق از او قوت نمی‌خورد. این مطلب را غزالی در فصول گذشته توضیح داده است.

۲/۴۱: «اما این صفات معشوق در ظهور نیاید الّا به ظهور اضدادش بر عاشق، تا افتقار این نبود، استغناء او ننماید و همچنین جمله صفات از این روی او را در خور است».

- **استغناء:** مقام کبریایی و بی نیازی است که هر دو جهان در جنب آن به شمار ذره‌ای هم در نیاید و همه کوشش و سعی جهانیان در آن مقام به پشیزی نیرزد. عطار آن را یکی از هفت وادی عرفان می داند و می گوید که جِدّ معرفت، رسیدن به وادی استغناست (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۰۰).

- **افتقار، فقر**: مفهوم فقر و فقیر در تصوف، اهمیتی بسزا دارد وغالبا صوفی را فقیر نامند و گاهی آن را با مقام فنا برابر انگارند. صوفیان اولیه از کلمه فقیر، بی‌چیزی و مردود شمردن اسباب دنیایی را اراده می‌کردند و سعی داشتند که عمری را در فقر و مسکنت و اعراض از دنیا و لذایذ آن بگذرانند، اما در دوران‌های بعد، فقر معنی وسیع‌تری گرفت و به فقدان میل به غنا

در آمد. باباطاهر آن را به سه دسته تقسیم کرده است. یکی فقر ظاهر که موجب ثواب آخرت است. دوم فقر باطن که عامل رجوع به حق شود و سوم فقر ناشی از فقر باطن است که سبب حرمان از سوی ا... گردد (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۸، ۳۳۲).

- **مفهوم عبارت**: هر چیزی به وسیله‌ی ضدش قابل شناسایی است. این یک امر بدیهی است. مثلا بدی نباشد، خوبی مفهومی ندارد و قص علی هذا. صفات عظمت و بی‌نیازی معشوق نیز زمانی تجلی می‌کند که صفت خواری و نیازمندی عاشق ظهور کند و همین طور دیگر صفات. خداوند می فرماید: «إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ» (النّور، ۳۲). اگر ایشان صفت فقر خود را آشکار کنند، معشوق، دریای استغنای خود را به خروش می آورد.پس تا خواست عاشق نباشد، هیچ جوابی از جانب معشوق داده نخواهد شد.

****

فصل (۴۲)

«لاجرم چون چنین باشد، عاشق و معشوق ضدّین باشند، لاجرم فراهم نیایند الّا به شرط فدا و فنا. و برای این گفته اند: بیت

چون زرد بدیـد رویـم آن سـبز نگـار	**گفتا که دگر بـه وصـلم امیّـد مـدار**
زیرا که تـو ضـدّ مـا شـدی در دیـدار	**تو رنگ خزان داری و ما رنـگ بهـار»**

- **مفهوم عبارت:** مادامی که چنین است و عاشق و معشوق ضد یک دیگرند، به دلیل محال بودن اجتماع نقیضین، به وصال همدیگر نمی‌رسند و تنها راه وصالْ فنای یکی از این دو ضدّ است. قبلا نیز گفته شده که فنا از لوازم و اسباب عاشق است، بنابراین با فنای عاشق در معشوق، عامل جدایی افکن ضدیت برداشته می شود و وصال حاصل می‌گردد.

- شعر: «چون زرد بدید رویم آن ...»، این رباعی در کتاب لوایح که منسوب به عین القضات است به نام احمد غزالی با ذکر همین منبع آمده است (عین القضات!، ۱۳۷۹، ۷۵). همچنین در ریاض الشعرا (برگ ۹)، تذکره حسینی (ص ۳۳)، تذکره روز روشن (ص ۳۷) و در رساله الطیر احمد غزالی (برگ ۱) آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۶).

****

فصل (۴۳)

۱/۴۳: «معشوق خود به همه حال معشوق است. پس استغناء صفت اوست و عاشق به همه حال عاشق است، پس افتقار صفت اوست. عاشق را همیشه معشوق درباید. پس افتقار همیشه صفت او بود و معشوق را هیچ چیز در نباید که همیشه خود را دارد، لاجرم استغنا صفت او بود. بیت:

اشکم ز غم تو هر شـبی خـون باشـد	**وز هجر تو بر دلـم شـبیخون باشـد**

تو بـا تــویی ای نگــار زان بـا طربــی   تو بی تو چه دانی که شبی چون باشد

بیت:

همــواره تــو دل ربــوده‌ای معــذوری   غـــم هـــیچ نیـــازموده‌ای معـــذوری

من بی تو هزار شب بخــون در بــودم   تو بی تو شــبی نبــوده‌ای معــذوری»

- **مفهوم عبارت:** معشوق خودش هدف است، هدفی برای وصال عاشق. پس هیچ احتیاجی به عاشق ندارد و از او مستغنی و بی‌نیاز است. ولی عاشق، در هر حالی که باشد، نیازمند رسیدن به معشوق است. به همین دلیل، عاشق همیشه باید به دنبال معشوق باشد و این صفت اوست که فقط با فنا زایل می‌شود اما معشوق از این صفت نیز مبرّاست و بی‌نیازی صفت اوست.

- **شعر**: « اشکم ز غم تو هر شبی ...»، این رباعی در عرفات العاشقین به نام احمد غزالی آمده است (بلیانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۲۸).

- **شعر:** «همواره تو دل ربوده ای ...»، این رباعی نیز در عرفات العاشقین به نام غزالی ثبت گردیده است (بلیانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۲۸). در نفحات الانس نیز به همراه همین بند از همین فصل آمده است (جامی، ۱۳۸۶، ۳۷۹). در ریاض السیاحه (ص ۲۵۰)، دیوان ابوسعید ابوالخیر (ص ۱۷۷، ۱۶۱ و ۵۸) و طرایق الحقایق (ج ۲، ۵۶۵) نیز آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۶).

۲/۴۳: «و اگر تو را این غلط افتد که عاشق مالک بود و معشوق بنده تا در وصال او در کنار عاشق بود، آن غلطی بزرگ است که حقیقتِ عشق، طوق سلطنت بر گردن معشوق نهد و حلقه‌ی بندگی بردارد».

- **مفهوم عبارت:** این غیر ممکن است که در رابطه‌ی میان عاشق و معشوق، روزی برسد که عاشق بر معشوق سلطنت داشته باشد، هرگز این اتفاق نمی‌افتد چرا که حقیقت عشق که معشوق را سلطان قرار داده است، این اجازه را نخواهد داد و حتی تصور این اتفاق نیز اشتباهی بزرگ است.

۳/۴۳: «هرگز معشوق مِلک نتواند بود، و برای این است که آنها که دم از فقر زنند، جان و دل دربازند و دین و دنیا و روزگار در میان نهند و همه کاری بکنند و از همه چیزی برخیزند و از سر نیز نترسند و قدم بر کونین سپرند، اما چون کار به نقطه‌ی عشق رسد، هرگز معشوق در میان ننهند و نتوانند نهاد زیرا که مِلک بود که در میان توان نهاد نه مالک، معشوق مالک بود».

- **مفهوم عبارت:** همان‌طور که در فصول قبل گفته شد، از صفات عاشق فقر است و عاشقِ عارف، وقتی دم از فقر می‌زند از تمام آنچه که در دو جهان دارد، می‌گذرد حتی از دین و جان خود نیز می‌گذرند، چرا که این‌ها مِلک هستند و قابلیت معامله کردن دارند اما ملکیّت به هیچ وجه صفات معشوق نیست؛ به همین دلیل است که این بزرگان وقتی پای عشق و معشوقشان به میان می‌آید، هیچ نوع معامله‌ای را قبول نمی‌کنند زیرا معشوق خود مالک است نه ملک و مالک را معامله نمی‌کنند.

۴/۴۳: «دست آزادگی بر دامن عشق و عاشقی نرسد، چنان که همه بندها آنجا گشاده شود، اعنی در آزادگی فقر- همه گشادها اینجا بند شود- اعنی در بندگیِ عشق».

- **اَعنی:** چنین قصد می‌کنم. منظور من این است. یعنی(معین).

- **مفهوم عبارت**: آزادگی دقیقا نقطه‌ی مقابل عشق و عاشقی است. چرا که عشق وعاشقی مساوی با بندگی است. همان‌طور که همه‌ی بندها و دلبستگی‌ها، هنگامی که شخص فقر را بر می‌گزیند، از او برداشته می‌شود، در هنگام عاشقی هم انگار تمام بندها و تعلقات به دست و پای عاشق زده شده است و این بندگی عشق است. این همان معنی است که شروح دیگر از پسِ گفتن آن برنیامدند؛ مثلا (ریاضی، ۱۳۶۹: ج ۲، ۳۰۹) و ناگوری (مجاهد، ۱۳۸۸، ۵۲).

۵/۴۳: «چون این حقایق معلوم شد، جلالت عشق مگر پیدا شود که عاشق را بر و بود خود زیان کند تا از علل برخیزد و از سود و زیان برهد».

- **مفهوم عبارت**:از پس همه‌ی این اتفاقات، در انتها عشق می‌آید و عاشق را از این وجود خودش که باعث زیان و ضرر است رهایی می‌بخشد. این زیان،همان جدایی و فراق از معشوق است.

****

فصل (۴۴)

« اگر ممکن بودی که عاشق از معشوق قوْت توانستی خورد، مگر در حوصله‌ی دل بودی؛ ولیکن چون عاشقی، بی‌دلی بود، این معنی چون شود؟ پس بی‌دل قوت در کجا خورد؟ دلش برباید و قوت می‌فرستد تا ناخورده واپس می‌برد. قوت از معشوق می-گویم و این دور دور است. آن در این ورق نیست، که نگرندگان به آفتاب بسیارند و به نور او جهان روشن است، اما کس را از او بتحقیق هیچ قوت نیست تا در غلط نیفتی».

- **مفهوم عبارت:** اگر این مسئله که عاشق از معشوق می‌توانست بهره‌مند شود، ممکن بود، باید این بهره‌مندی نصیب دل و قلب عاشق می‌شد، ولی وقتی عاشق در عشق خود تمام چیزش را فدا کرده، حتی دلش را و قلبش را، چگونه این مسئله امکان دارد؟

حالْ که عاشق هیچ دلی ندارد، چگونه قوت بخورد و خود را تغذیه کند؟ معشوق ابتدا دلِ عاشق را می‌رباید و سپس بر او تجلی می‌کند و عاشق را تغذیه می‌کند. لاجرم عاشق نیز از این‌ها هیچ در نمی‌یابد، چه اینکه در حال خود نیست و کاملا مست معشوق شده است. خواجه عبدا... انصاری در مناجات‌نامه می گوید:

آنکس که تو را شناخت، جان را چه کند — فرزند و عیال وخانمان را چه کند

دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی — دیوانه تو هر دو جهان را چه کند

(انصاری، ۱۳۸۵، ۱۸۸)

و فهمیدن این دقایق عشق بسیار سخت است، چرا که این مسئله در انتهای راه رخ می‌دهد. منظور من [غزالی] در اینجا از قوت، مشاهدات و مکاشفات نیست، که این‌ها ابتدای راه است و از وصال بسیار دوراند. منظور من از قوت، خودِ معشوق حقیقی است که صفت وصف او در کلمات جاریست ولی کسی به این مسئله اهمیت نمی‌دهد و اهتمام نمی‌کند. وجود خداوند امری بدیهی است و همه جا بودن او مسئله‌ای قطعی است اما به همین دلیل، همه آن را نادیده می‌گیرند مانند تنفس که انسان‌ها اکثرا آن را که عامل بقاءشان است، فراموش می‌کنند.

****

فصل (۴۵)

۱/۴۵: «عشق چنان است که جفا از معشوق در وصال عشق فزاید و هیزم آتش عشق آید که قوت عشق از جفاست، لاجرم زیادت شود تا در وصال بود به این صفت بود. اما در فراق جفای معشوق دستگیر و سبب تسلّی بود. مادام که بر در اختیار بود و از چیزی نظارگی کار بود».

- **مفهوم عبارت:** عشق خاصیتی است که هنگام وصال، جفای معشوق نیز بیشتر می شود چرا که قرب عشق از جفاست و اگر عاشق بخواهد که عشقش دوام پیدا کند لاجرم باید جفای معشوق در کار باشد. هر چه این قربت زیادتر شود، جفا نیز بیشتر می‌شود زیرا اگر عاشق بتواند از معشوق به راحتی خود بهره بگیرد، پس از چندی سردی در او ایجاد می‌شود و عشق او فروکش می‌کند. پس برای دوام عشق باید جفا در کار آید. جفایِ در وصال برای این حالت است. اما جفایی نیز در فراق هست و این جفای در فراق به خاطر این است که عاشق را قوّت ببخشد و نیرو بدهد تا برای وصال تلاش کند و موانع را که وجودِ بیرونیِ خودِ عاشق نیز از جمله‌ی آنهاست از میان بردارد. نظارگی در اینجا همان معنی را می‌دهد که غزالی در فصل سی‌ام (۳۰) همین رساله بیان کرد «این وجود بیرونی، نظارگی است».

۲/۴۵: «اما چون رام عشق شده باشد، به تمامی و کمال و سلطنت عشق به تمامی ولایت فرو گرفته باشد، خودْ زیادت و نقصان را آنجا راه نبود. بیت:

از دوست به یک بلا و صد نگریزم   شرطیست مرا به عشق گَرَم آویزم»

- **مفهوم عبارت:** تا زمانی که عاشق در خامیِ بدایتِ عشق است و قائم به خودی خویش است هنوز اسیر وصال و فراق است و با جفای معشوق. عشق او زیادت یا نقصان می-گیرد، هر قدر از خودی او کاسته شود به عشقش افزوده می‌گردد و بر عکس هر چقدر بر خودی او افزوده گردد، از عشق او کاسته می‌شود. اما زمانی که عاشق تسلیم عشق شد و از وجود خویش دست کشید و عشق تمام وجودش را فراگرفت، دیگر وجودی از عاشق نمی‌ماند تا کم و زیاد شود و عشق هم دیگر زیاد و کم نمی‌شود. آنچه مانده است، عشق مطلق است که فارغ از زیادت و نقصان است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۳۲).
- **بیت:** «از دوست به یک بلا و صد...»، شاعر این بیت ناشناس است. در هیچ منبعی نیز یافت نشد. بعید نیست که از خود غزالی باشد.

****

فصل (۴۶)

«اسرارِ عشق در حروف عشق مُضمَر است. عین و شین عشق بوَد و قاف اشارت به قلب است چون دل نه عاشق بود، معلّق بود. چون عاشق شود، آشنایی یابد، بدایتش دیده بود و دیدن، عین اشارت بدوست در ابتدای حرف عشق. پس شراب مالامال شوق خوردن گیرد؛ شین اشارت بدوست، پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد؛ قاف اشارت به قیام بدوست و اندرترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر تنبیه کفایت است. حَصیفِ فَطِنِ را فتح بابی کفایت بود».

- **حَصیف:** خردمند، انسان درست رای(معین).
- **فَطِن**: باهوش، زیرک، مرد دانا (معین).
- **حروف:** تقدس حروف و صورت تجسمی بدان‌ها بخشیدن از قرون گذشته در بین افراد انسانی موجود بوده و شاید از آن روزگاری که کلام و کلمه در بین انسان‌ها به وجود آمده و خط اختراع شده، این مقوله ذهن آنها را به خود مشغول می‌داشته است. در «عهد عتیق»، کتاب حزقیل و دانیال نبی و در «عهد جدید» در انجیل یوحنّا مسئله تقدس حروف به روشنی به چشم می خورد (آژند، ۱۳۶۹، ۵۵). در نیمه دوم قرن هفتم، فرقه‌ای تاسیس شد به نام حروفیه؛ که اعتقاد به تقدس حرف داشتند.موسس آن شخصی بنام فضل ا... ابوالفضل استرآبادی معروف به فضل ا... است. فضل ا... به مطالعه‌ی علم حروف پرداخت. در آثار بزرگانی چون ابن عربی

تأمل کرد. وی از شیوه‌های تأویل به اطمینان سود جست، با استفاده از علم حروف، حروف بیست و هشت گانه‌ی عربی و سی و دو گانه‌ی فارسی، تمام امور و احکام دینی را به این‌ها ارجاع داد. وی معتقد شد که پایه شناخت خدا، لفظ و کلمه است؛ چون خدا محسوس نیست و جز از راه کلمه و لفظ قابل شناخت نمی‌باشد.(همان، ۵۷ و ۵۶).البته پیش از فصل ا... و تاسیس چنین فرقه ای، تقدّس حروف وجود داشته است؛ مانند همین سخن غزالی در این فصل و در آثار دیگرش.مخصوصا که برخی از سوره‌های قرآن مجید نیز با حروف مقطعه آغاز می‌شوند و این خود از رموز قرآن است و عاملی برای شکل گرفتن و منسجم‌تر شدن حروفیه.

- **مفهوم عبارت:** حروف مقدس‌اند و هر کدام، اسراری دارند. مخصوصا حروف و کلماتی که دارای مفهوم و معانی نامتناهی‌اند. هنگامی که حروف مقدس‌اند و دارای رمز، وقتی این حروف در کنار یکدیگر قرار گیرند و تشکیل کلمه می‌دهند نیز دارای سرّ هستند. بنابراین، بین لفظ کلمه و معنی آن و دنیایی که متعلق به آن است، ارتباطی وجود دارد. مثلا لفظ عشق یا سماع «الفاظ عشق تجلی حقیقت عشق است در عالم الفاظ و اصوات، نه تنها تمامی لفظ از این خاصیت برخوردار است، بلکه حروف این کلمه و ترکیبات گوناگون آنها نیز متضمن اسرار است و جنبه‌هایی از آن معانی را نمایش می‌دهد. دامنه بحث میان لفظ و معنی را می‌توان انقدر وسعت داد که ارتباط اوراد و اذکار و دعاها و حتی اشعار را با معانی آنها دربرگیرد. نه تنها حروف و کلمات است که حامل معانی اسرار است بلکه همه صداها و الحان و آوازها در طبیعت این اسرار را با خود حمل می کند» (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۲۵۰-۲۴۴، به اختصار). غزالی در این فصل بخشی از اسرار عشق را در حروف آن نیز می‌داند. وی می‌گوید: عین و شین، همان عشق است و قاف موجود در آن، یعنی قلب؛ و اشاره به آن دارد. دل زمانی که عاشق نشده باشد، هیچ کدام از این حقایق را درک نمی‌کند، اما هنگامی که عاشق شد، در می‌یابد که این مفاهیم چه معانی دارد. همانطور که قبلا نیز در فصل بیست و یک (۲۱) گفته بود، ابتدای عشق با دیدن شروع می‌شود:

اصـــل همـــه عاشـــقی زدیـــدار افتـــد   چـون دیـده بدیـد، آنگهـی کـار افتـد

همین طور می‌توان این وجه را نیز در نظر گرفت که ابتدای کلمه‌ی عشق با «عین» آغاز می‌شود و«عین» نیز به معنی چشم و دیده است. در واقع وقتی می‌گوید، بدایتش دیده بوَد، می‌توان این مطلب را نیز از آن برداشت کرد. اما شین، شرابِ مالامال شوق است که عاشق سر می‌کشد و وقتی که این شراب را نوشید، به فنا می‌رسد ولی دوباره به بقای معشوق قیام می‌کند و قاف اشاره دارد به این مقام. غزالی برای این که باب سخن در زمینه‌ی اسرار عشق بسته نشود، می‌گوید که اسرار بسیاری است که در اینجا فقط اندکی از آن ذکر شد، پس ای خواننده، هرگز تصور نکن که همه‌ی اسرار به این مطالب ختم می‌شود، بلکه اینها یک اشاره بیش نیست.هرچند که همین هم برای مرد زیرک و باهوش کافی است.

****

فصل (۴۷)

۱/۴۷: «بدان که عاشق خصم بود نه یار و معشوق هم خصم بود نه یار؛ زیرا که یاری درِ محوِ رسوم ایشان بسته است. مادام که دوئی بود و هر یکی خود را به خودِ خود بود، خصمی بود مطلق و یاری در اتحاد بود. پس هرگز نیاید که عاشق و معشوق را از یکدیگر یاری رسد که آن نیابند و رنج عشق همه از این است که هرگز یاری نیاید و ا... عجب کاری که در وجود زحمت است، صفاتِ وجود کجا درگنجد؟»

- **مفهوم عبارت:** عاشق از دید معشوق، دشمن به حساب می‌آید و معشوق نیز همچنین است. برای فهم بیشتر این مطلب، کافی است به سخن غزالی در فصل چهارم و دوم برگردیم. در آنجا می‌گوید: «عاشق و معشوق، ضدّین باشند»، منظور وی از دشمنی، همین مطلب است و زمانی این دشمنی از میان برداشته می‌شود که هر یک از دو طرف، یعنی عاشق و معشوق، صفات خود را محو کنند. تا زمانی که هر کدام صفت خود را دارند، این خصومت موجود است والبته مطلق هم هست، اما اگر به اتحاد و یکی بودن برسند، این دشمنی برداشته می‌شود و یاری آغاز می‌گردد. پس تا زمانی که عاشق، عاشق است و معشوق، معشوق است؛ امکان ندارد که یاری صورت گیرد. باید این اوصاف (عاشقیت و معشوقیت) از میان برود تا هر دو بتوانند اتحاد بیابند. تمام سختی عشق و زحمت آن، در موجودیت عاشق و معشوق است، از همین وجود است که همه‌ی رنج ایشان بروز می‌کند. پس وقتی وجود، خودش مایه‌ی زحمت و سختی است، دیگر جایی برای صفات آن باقی نمی‌ماند.باید فانی شوند.

۲/۴۷: «پس بدانستی که در عشق رنجْ، اصلی است و راحت، عاریتی. البته هیچ راحتِ اصلی ممکن نیست در وی».

- **مفهوم عبارت**: پس معلوم شد که در مسئله‌ی عشق، رنج کشیدن و سختی دیدن، حکم اصلی را دارد و راحتی دیدن، امری عاریتی و زود گذر است که به حکم وقت، گاه باشد و گاه نباشد. لاجرم هیچ گاه در عشق، راحتی که اصل باشد و همیشه عاشق از آن بهره‌مند گردد، موجود نیست. غزالی در فصل شانزده (۱۶) نیز این مطلب را بیان کرده: «عشق به حقیقت بلاست و اُنس و راحتْ در او غریب و عاریت است».

****

فصل (۴۸)

۱/۴۸: «بدان که هر چیزی را کاری است از اعضای آدمی تا آن نبود، او بی‌کار بوَد. دیده را کار دیدن است.تا دیدن نبود او بی کار بود. و گوش را کار شنیدن است تا شنیدن نبود، او بی کار بود و همچنین هر عضوی از اعضای آدمی را کاری است. کار دل عاشقی است تا عشق نبود او را کار نبود. چون عاشقی آمد، او را نیز کار خود فرا

دید آمد. پس یقین آمد که دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند و هیچ چیز دیگر نداند».

- **مفهوم عبارت**: این فصل و مطالبی که غزالی بیان می‌کند، یکی از زیباترین فصل‌های سوانح است. وی می‌گوید، هر کدام از اعضای بدن کاری را انجام می‌دهند و اگر آن کار را انجام ندهند، آن عضو بی‌کار می‌ماند. مثلا اگر امری شنیدی نباشد، یعنی صوت نباشد، گوش بی‌کار است، همچنین اگر چیزی برای دیدن نباشد، چشم بی‌کار است، مثلا در تاریکی مطلق. دل نیز که عضوی از اعضای بدن است، کاری دارد و کار آن نیز عاشقی است. زمانی که دل عاشق شود، کار خود را شروع کرده است، پس یقین این است که دل را برای عاشقی آفریده‌اند و هیچ کار دیگر را نمی‌تواند انجام بدهد.

۲/۴۸: «آن اشک ها که به روی دیده فرستد، طلایه طلب است تا از معشوق چه خبر است که بدایت او از راه دیده است. متقاضی به او فرستد که این بلا از راه تو آمد و قوتم هم از راه تواست».

- **مفهوم عبارت**: وقتی دل عاشق شود، این عشق را به وسیله‌ی اشک‌هایی که از دیده می‌فشاند، نشان می‌دهد. دل، این اشک‌ها رابرای یافتن معشوق به دیده می‌فرستد تا خبری از او گیرند، چرا که در ابتدا نیز به واسطه‌ی همین دیده بوده که عاشق شده است. این اشک‌ها را برای دریافت قوت می‌فرستند که به معشوق بگویند، این بلایی که بر من آمده است از جانب عشق تو بوده است. حال نیز نیاز به تغذیه دارد.

****

فصل (۴۹)

۱/۴۹: «قدمی هست در عشق بُلعجب که در آن قدم مرد عاشق شاهد نَفَس خود گردد، زیرا که نفس آینده و شونده مرکب معشوق می‌آید. از آن روی که دل مسکین اوست و نفس بود که از دل بوی و رنگ او گیرد».

- **مفهوم عبارت:** در عشق مرحله‌ای است که بسیار عجیب است. در آن مرحله شخص عاشق، بیننده‌ی احوال متناوب خود می شود؛ حالی که به واسطه همین نفس، یعنی دم و بازدم، صورت گرفته است. به واسطه‌ی این که معشوق در دل جای دارد، این نفس وقتی بر دل گذر می‌کند، بوی و رنگ معشوق می‌گیرد. به همین دلیل مانند مرکبی برای عشق معشوق است.

۲/۴۹: «اینجا بود که مرد را روی در خود بود و از بیرون کاری ندارد، تا به حدّی بود که [اگر معشوق بیاید، او را از نفس پروای آن نبود] اگر معشوق او را از نفس خویش مشغول کند بار آن نتواند کشید، زیرا که این مشاهده در نفس مسامحتی دارد، بار برگیرد و دیدار معشوق بار برنهد و سیاستِ او سایه افگند. از درون چون قوْت پیدا

شود مسامحتی دارد، اما نازِ معشوق کشیدن دشوار است. بیت:

زان می بـه درِ سـرای تـو کـم گـذرم	**کـز بـیم نگهبـان تـو مـن برحـذرم**
تو خود به دل اندری نگـارا شـب و روز	**هرگه که تو را خـواهم در دل نگـرم»**

- **مفهوم عبارت**: در این مرحله، عاشق به درون خود نظاره دارد و فقط مراقب حال درونی خود است و از بیرون و اطراف خود هیچ اطلاعی ندارد. این مراقبه و مشاهده‌ی درونی به حدّی است که حتی اگر معشوق هم بیاید، عاشق به او نمی‌پردازد. چرا که همین مشاهده که در بند قبل توضیح دادیم، آسان‌تر و سهل الوصول‌تر است. وقتی این را بر می‌گزینند، آن دیدار می‌رود و در اینجا عاشق راهِ آسان را انتخاب می‌کند، چرا که استفاده و بهره بردن از آنچه که در مراقبه‌ی خودش نصیبش می‌شود، آسان‌تر است ولی اگر بخواهد به نازِ معشوق قوت بخورد، بسیار سختی را باید تحمل کند. نظام الدین تهانیسری در شرح این قسمت می‌نویسد: «و این لذت از بوی و رنگ گرفتن تا به حدّی بود که اگر عین معشوق بیاید، یعنی وقت جدید از سر موهبت الهی از پس حُجب و تُتُق بر عاشق ظهور فرماید او را- یعنی عاشق را- از جهت آن که نفس او در وقت مراقبه بوی او گیرد و عاشق را متلذّذ می‌گرداند، پروای آن معشوق نبود و این متلذّذ شدن عاشق و قناعت بر ملاحظه‌ی آن کردن، مسامحتی دارد و بسیار سهولت است. بر سهل چیزی قانع شدن است که با وجود آن که او را قوْت از عین معشوق باشد و بعد طلب وقت جدید موهبت شود بر تصور آن قناعت کند» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۳۳۱ و ۳۳۰).

۳/۴۹: «نپندار یا که نگهبان از بیرون بود همگی، که آن سهل بود. نگهبان بتحقیق آیات الجمال و سلطنت العشق بود که وی حذر نبود و هیچ گاه گریزگاه ندارد و قوْتِ بکمال از بیم سلطنت هرگز نتوان خورد الّا مشوب به لرزه‌ی دل و هیبتِ جان».

- مفهوم عبارت: و هرگز تصور مکن که نگهبان فقط در بیرون از وجود تو است برای عشقت که اگر چنین بود، کار عاشق آسان می‌شد. در اصل نگهبانان واقعی، همین آیات‌الجمال معشوق و سلطان عشقی است که سرزمین وجود عاشق را تسخیر کرده‌اند و عاشق به هیچ وجه نمی‌تواند از آن فرار کند. از بیم وجود عشق هرگز نمی‌تواند به تمامی بهره‌ی خود را از معشوق بگیرد، مگر این که همان مقدارِ اندک هم که تغذیه می‌کند، آمیخته با ترس و واهمه سلطنت عشق باشد.

****

فصل (۵۰)

«اگر ممکن گردد که عاشق از معشوق، قوت تواند خورد، آن نبود الّا در غیبت از صفت عالم ظاهر که آن شبیه سُکری است که یار نبود و قوت بود، و آن غیبت مثال بی هُشی دارو بود تا تاب طلایه‌ی معشوق دارد. چنانکه گفت: بیت

در خواب خیال تو مـرا مـونس و یـار   از خــواب مکــن مــرا نگــارا بیــدار
زیرا که تو را هســت نگهبــان بســیار   ما را به خیــال بــی نگهبــان بگــذار»

- **سُکُر:** به ضم اول در لغت به معنی سستی و سست شدن است (دهخدا). در اصطلاح تصوف سکر عبارت از حالت بی‌خودی و سرمستی است که هنگام ذکر و یا به علت واردِ قلبی و یا مشاهدات عینی و باطن سالک، برای او حاصل می‌شود که از تمیز نیک و بد و خیر و شر و نفع و ضرر باز می‌ماند و از این جهت است که گفته‌اند: «در این حالت، هرگونه تمییزی از جمله احکام ظاهر و باطن از سالک ساقط می‌گردد و از به جا آوردن هرگونه فریضه‌ای باز می‌ماند و گفته‌اند که اساس سکر، وجد است و منشاء وجد یا از محبّت ذات است یا از محبت به صفات، البته وجدی که منشأش ذات باشد، والاتر و قوی‌تر از وجدی است که منشأش محبت به صفات باشد (گوهرین، ۱۳۸۰، جر۶، ۲۸۵). روزبهان بقلی در شرح شطحیات، سُکر را چنین تعریف می‌کند: «سکر، مستی روح است از طراوت مشاهده و شرابِ محبت و طیب خطاب و انوار قدم» (رزوبهان، ۱۳۷۴، ۵۵۲). از نظر ابن‌عربی، سکر علم احوال است. از این رو، برای کسی حاصل می‌شود که طرب و التذاذ از او برخاسته باشد (سعیدی، ۱۳۸۴، ۳۵۲).
- **مفهوم عبارت:** اگر عاشق بخواهد که از معشوق بهره‌مند گردد و تغذیه کند، باید که از صفات عالم ظاهر رهایی یابد. این اتفاق فقط در هنگام سکر و مستی روح رخ می‌دهد که در آن صورت، عاشق می‌ماند و قوتی که از یار برایش فراهم است. این سکر و غیبت از صفات خود، مانند بیهوشی است، همان طور که هنگام درمان مرض‌های سخت، بیمار را بیهوش می‌کنند تا تحمل داشته باشد. عاشق نیز باید از صفات بیهوش شود به واسطه‌ی سکر و مستیِ روح، تا بتواند اندکی از مقدمات وجود معشوق را تاب بیاورد.
- **شعر:** «در خواب خیال تو مرا...»، شاعر این ابیات ناشناس است و در منابع نیز یافت نشد.

****

فصل (۵۱)

«عشق خود نوعی از سُکر است که کمالِ او عاشق را از دیدن و ادراکِ کمالِ معشوق مانع است، زیرا که عشقْ سکری است در آلت ادراک و مانع است از کمال ادراک، اگرچه سرّی لطیف است ورای این، و آن آنست که چون حقیقتِ ذاتِ عاشق به ادراکِ حقیقتِ ذاتِ معشوق مشغول است، پروای اثبات صفات چون بود از روی تمییز؟ و اگر ادراک بود پروای ادراکِ ادراک نبود. العجزُ عَنْ دَرک الادراکِ ادراکْ این بود و این از عجایب الاسرار است و اندر این معنی گفته است: بیت

عمریســت کــه بــا منــی نگــارا   وقـــت غـــم و وقـــت شـــادمانی

و ا... کــــه هنـــــوز عــــاجزم مــــن   کزخـــــوبی تـــــو دهــــم نشــــانی»

- **سُکر:** ر. ک. ۵۰

- **«العجزُ عن ادراک ...»:** ر. ک. ۲/۲۹

- **مفهوم عبارت:** خودِ وجودِ عشق نوعی سکر و مستی همراه دارد و این سکر باعث می‌شود که عاشق از ادراک کمال معشوق باز بماند چرا که همین سکر لوازم درک عاشق را از بین برده و مانع فهم درست او شده است. این سخن، بسیار لطیف و ظریف است و هر کس آن را فهم نمی‌تواند بکند، چرا که معنای این حرف آن است که وقتی ذات عاشق غرق در یافتن حقیقت ذات معشوق است، دیگر درک و ارداکی نمی‌ماند که صفات معشوق را بخواهد تمیز بدهد و اگر ادراکی هم بود، آن نمی‌تواند ادراک کند. به همین خاطر، گفته‌اند که ادراک حقیقی، آن ادراکی است که شخص مُدرک بگوید، ادراکی نکردم. عزالدین محمود کاشانی چنین می‌گوید:

عشــق نــوعی ز حیــرت و سکرســت   حاصــــل معرفــــت ازو نُکرســــت

عقــل را کــرده جــام او سرمســـت   رشـــته‌ی اختیـــار رفتـــه ز دســـت

حــــال او برتـــــر از مقاماتســــــت   ابتـــــدای تجلـــــی ذاتســــــت

صاحبش چون بـه ذات مشـغول اسـت   از وجــــود صـــــفات معزولســــت

(مجاهد، ۱۳۸۸، ۲۶)

- **شعر:** «عمریست که با منی...»: شاعر این شعر معلوم نیست. در منابع نیز موجود نمی-باشد.

****

فصل (۵۲)

«اگر چه معشوق حاضر و شاهد و مشهودِ عاشق بود، ولیکن بر دوامِ غیبتِ عاشق بود. زیرا که اگر حضور معشوق غیبت کلی نیارد- چنان که در حکایتِ مجنون است- باری کم از دهشتی نبود، چنان که آن مرد از نهرالمعلّی آن زن را در کرخ دوست داشتی و هر شب در آب زدی و پیش او رفتی، چون یک شب خالی بر رویش بدید، گفت که این خال از کجا آمد؟ او گفت که این خال مادرزاد است، اما تو امشب در آب منشین، چون در نشست بمُرد از سرما، زیرا که با خود آمده بود تا خال می‌دید و این سرّی بزرگ است و اشارت بدین معنی است: بیت

نه از عاشقی آگهم نه ز عشــق   نه از خویشتن آگهم نه ز یــار»

- **غیبت**: غیبت بر دو قسم است، یکی غیبت از محسوسات و دیگری غیبت از وجود خود. بخش اول که غیبت از عالم ظاهر است، ابتدای غیبت است اما قسم دوم که غیبت از وجود خود است، غیبت کلّی است. داستان مجنون که در فصل بیست و چهارم (۲۴) به آن پرداخته می‌شود، درباره‌ی همین غیبت کلّی است. اما داستان این فصل، یعنی مردِ عاشقی که خال دید، درباره دهشت است که غیبت از عالم محسوس می‌باشد (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۳۵).

- **شاهد**: حاضر، گواه، مشاهده کننده، نیز حق را به اعتبار ظهور، شاهد گویند. گاه مراد از شاهد، معشوق است و گاه چیزی را گویند که در دل انسان حاضر است و آدمی همواره به یاد اوست (سجادی، ۱۳۸۹، ۴۹۶).

- **مفهوم عبارت:** تا زمانی که عاشق از وجود خود غیبت دارد، معشوق نیز حاضر است و شاهد بر عاشق است. چرا که وجودِ معشوق یا غیبت کلی می‌آورد، مانند داستان مجنون، یا دهشت می‌آورد، مانند همین حکایت عاشقی که خال را پس از مدتی روی صورت معشوقش دید. بنابراین، عاشق، کار سختی در پیش دارد. باید همیشه در مراقبه باشد تا این غیبت حفظ شود، زیرا تقویت عشق، منوط به این مسئله است.

- **حکایت:** این حکایت را سنایی در حدیقه الحقیقه (ص۳۳۱) آورده است. دو بیت آغازین آن چنین است:

این چنین خوانده ام که در بغداد ‌ ‌ ‌ ‌ بود مردی و دل ز دست بداد

دره ره عشق مرد شد صادق ‌ ‌ ‌ ‌ ناگهان گشت برزنی عاشق

همچنین در کشف الاسرار میبدی (ج ۲، ۶۲۶ و ج ۹، ۲۶۹) و منطق الطیرعطار (ص۱۶۹) آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۸و ۳۳۷).

- **نهرالمعلّی، کرخ:** دو محله است در بغداد، یکی در غرب و دیگری در شرق دجله (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۳۵).

- **شعر:** «نه از عاشقی آگهی نه...»، شاعر این بیت معلوم نیست. بعید نیست از خود غزالی باشد.

****

فصل (۵۳)

«چون عقول را دیده بربسته‌اند از ادراک جان و ماهیت و حقیقت او، و جان صدف عشق است، به لؤلؤ مکنون که در آن صدف است بینا شود، الّا بر سبیل همانا؟ بیت:

عشق پوشیده است هرگز کس ندیدتش عیان ‌ ‌ ‌ ‌ لاف های بیهده تا کی زنند این عاشقان؟»

- **عقل:** به نزد عارفان چیزی است که بدان وسیله خدا را عبادت کنند. در کلمات باباطاهر است که: العقل سراج العبوديه وحق از باطل وطاعت از معصيت و علم از جهل بدان امتیاز نهاده شود. عقل دو گونه است: عقل معاش که محل آن سر است، و عقل معاد که محل

آن دل است. برخی، عقل را مرتبه‌ی وحدت دانسته‌اند و گویند عبارت از نور محمدی است و برخی آن را جبرئیل(ع) دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۸۹، ۵۸۶، ۵۸۵).

- مفهوم عبارت: غزالی در فصل چهار همین رساله، گفته بود که حقیقت عشق در صدف است و صدف در قعر دریا. آنجا گوهر درون صدف را نام برده بود که همان عشق است ولی خودِ صدف را نگفته بود. در اینجا می‌گوید: که آن صدف چیست. آن صدف، روح است که دست عقل و علوم هرگز بدان نمی‌رسد.

- **بیت**: «عشق پوشیده است.. »، ر.ک. ۳/۳.

****

فصل (۵۴)

«بارگاه عشق، ایوانِ جان است و بارگاه جمال دیده‌ی عشق است و بارگاهِ سیاستِ عشقْ دلِ عاشق است و بارگاه درد هم دل عاشق و بارگاه ناز، غمزه‌ی معشوق است. نیاز و ذلّت خود حلیتِ عاشق تواند بود».

- **مفهوم عبارت**: شبیه همین سخنان را غزالی در فصل سی‌وسه (۳۳) هم بیان کرده بود. بارگاه جمال معشوق، دیده عاشق است؛ یعنی با چشمانش برای معشوق بارگاهی می‌سازد و معشوق را در آنجا ساکن می‌کند. دل وی نیز، جایگاه سیاست عشق و همچنین درد و رنج عاشق است. غمزه و گوشه‌ی چشم معشوق نیز، بارگاه و محل تجلی ناز معشوق است که به وسیله‌ی آن، نیاز و ذلت عاشق که آراستگی وی نیز در همین است، ظهور می‌کند.

****

فصل (۵۵)

«در فصل اول بیان کردیم که عشق را قبله معیّن حاجت نیست تا عشق بود. اکنون بدان که اِنّ ا... جمیل یحبُ الجمال. عاشق آن جمال باید بود یا عاشق محبوبش و ای سری عظیم است. ایشانن محل نظر دائر جمال و محل محبّت او ببینند و دانند و خواهند و بیرون این چیزی دگیر کرا نکند و بود که عاشق، خود این نداند، ولیکن، خود دلش محل آن جمال و نظر طلب کند تا بیاید».

- **«اِنَّ ا... الجمیل و... »**: بی شک خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. این حدیث در اصول کافی از قول امام علی (ع) نقل شده است: «قال امیرالمومنین علی (ع): اِنَّ ا... جمیل یَحّب الجَمال و یحب ان یری اثر النعمه علی عبده»(کلینی، ۱۳۶۲:ج۶، ۴۳۸).در جامع‌الصغیر نیز چنین آمده است«اِنَّ ا... تعالی جمیل یُحبُّ الجمال» (سیوطی، بی تا: ج۱، ۱۰۷). در بحار الانوار از قول پیامبر نقل شده است: «قال رسول ا... (ص): لَن یدخل الجنّه مَن فی قلبه مثقال ذرهٔ من الکبر، فقالوا یا رسول ا... اِن احَدنا این یکون ثوبه حسناً و فعلهُ حَسنا، فَقال اِنّ ا... جَمیل

و یُحب الجَمال ولکن الکِبر بَطر الحق و غمصُ النّاس» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴: ج۷، ۱۹). همچنین در فتوحات مکیّه (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج۱۳، ۵۸)، وسائل الشیعه (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ج۵، ۵)، المحجه البیضاء (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ج۸، ۱۲) و احیاء علوم الدین (غزالی، بی تا، ج۴، ۴۸) و عوالی اللآلی (احسایی، ۱۴۰۵: ج۱، ۳۲۱) نیز این حدیث آمده است.

- **کِرا کردن**: ارزیدن، لایق بودن، اهمیت داشتن (دهخدا)

- **مفهوم عبارت**: غزالی می‌گوید در فصل اول گفته بودیم که برای عشق یک قبله‌ی معیّن لازم نیست؛ یعنی این که لازم نیست عشق را به جای خاصی، یا شخص خاصی اعم از انسان یا خدا نسبت بدهیم. اما اکنون که بحث‌هایی صورت گرفته است، لازم است این را بدانی که خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. تو نیز باید یا عاشق خودِ جمال حق شوی، یا عاشقِ جمالی که محبوب حق است؛ و این سرّی بزرگ است. یعنی این مطلب که بیان شد دارای رازی بزرگ است؛ شاید آن راز این باشد که: به حکم خالقیّت و مالکیّت پروردگار، در هر صورت ما عاشق هر چیزی که بشویم، عاشق حق گشته‌ایم. چرا که به قول عراقی در لمعات: «عشق در همه ساری است. ناگزیر جمله اشیاء است، هرکه را دوست بداری ،او را دوست داشته باشی، و به هر چه روی آری، روی به او آورده باشی، اگرچه ندانی» (عراقی، ۱۳۸۲، ۳۶).

معمولا این عاشقان محل نظر و اثری از جمال او، که در همه جا ساری و جاری است را می-بینند و اکثراً آن را طلب می‌کنند؛ یعنی بخش دوم حدیث را (یحّب الجمال) البته به جز این هم هیچ چیز دیگر لایق و شایسته دوست داشتن نیست وگاهی هم ممکن است اتفاق افتد که خودِ عاشقْ این مسئله را نداند، اما دلش خود به خود عاشق جمال حق شده است، چرا که همان طور که عراقی گفت: به هر که عاشق شوی، به او شده‌ای.

****

فصل (۵۶)

«هیچ لذّت در آن نرسد که عاشق معشوق را بیند به حکم وقت و معشوق ازعشقِ عاشق غافل و نداند که او ناگزران اوست. آنگه در خواهش می‌کند و سوال و تضرّع و زاری و ابتهال. و اگر دیرتر جواب دهد یا دیرتر اجابت کند، می‌دان که از آن حدیث قوت می‌خورد که لذّتی عظیم دارد و تو ندانی».

- **ابتهال**: زاری کردن، دعا و زاری، اخلاص ورزیدن در دعا (معین).

- **مفهوم عبارت**: هیچ لذتی بالاتر از این نیست که عاشق زمانی مخصوص، یعنی زمانِ تجلیات و وارداتِ خاص قلبی، معشوق را ببینید و معشوق از او غافل باشد؛ بلکه حتی نداند که عاشق ناگزیر از عشق اوست. در آن زمان عاشق به درخواست وصال و زاری و گریه کردن می-پردازد.عاشق باید بداند و مطمئن باشد که اگر معشوق این درخواست او را دیرتر جواب می‌دهد و خواسته‌اش را به تعویق می‌ندازد، به خاطر آن است که معشوق نیز از این تضرع و زاری

عاشق در حال استفاده و تغذیه کردن است و او نیز از این حال لذت می‌برد و عاشق بی‌اطلاع است.

****

فصل(۵۷)

«عشقِ حقیقی که هست بنای قدس است. بر عین پاکی و طهارت؛ از عوارض و علل دور و از نصیب پاک، زیرا که بدایت او این است که یحبّهُم، و اندر او البته خود امکان علّت و نصیب نیست. اگر از معنی علّت و نصیب جایی نشان بود، آن از بیرون کار است و عارضی است و لشکری وعاریتی است».

- **یحبّهم:** ر.ک. ۱/۱
- **نصیب**: بهر، حظ، بخت و اقبال (معین).
- **لشکری:** منسوب به لشکر، مرد سپاهی، گویا در اینجا در برابر «شهری» است؛ یعنی شخصی که خارج از جمع شهریان، رعایا و سکنه اصلی شهر است، چه عسکر در خارج شهر بوده است و لذا به معنایی نزدیک به عارضی و عاریتی و چیزی که متعلق به حاشیه و خارج از متن یک چیز است، استعمال شده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۳۸).
- **مفهوم عبارت:** آن عشق حقیقی، بنای تقدُّس و پاکیِ مطلق است و این طهارت مطابق این معنی است که به طور مطلق و ذاتی از تمام عوارض و علل و هرچه که بتوان به آن نسبت داد، پاک است چرا که ابتدای آن عشق، از حضرت احدیت سرچشمه می‌گیرد به حکم قرآن (یحبّهم) و ذاتِ اقدس اله نیز مطلق پاکی است. اگر در جایی از عشق، نشانی از علل و عوارض دیده می‌شود، به خاطر این نزول عشق از یحبّهم به یحبّونه است؛ یعنی عشق، در قوس نزول پاکی مطلق است، ولی در قوس صعود، همواره عوارض و عللی را همراه خود می‌برد، همان چیزهایی که از عاشق صادر شده است که مهمترینش، وجود خود عاشق است.

****

فصل (۵۸)

۱/۵۸: «اصلِ عشق از قِدم روید. نقطه‌ی باء «یحبّهم» بتخمی در زمین «یحبّونه» افگندند. لابل آن نقطه در «هُم» افگندند تا «یحبّونه» برآمد. چون عَبهر عشق برآمد، تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم».

- **قِدم**: به کسر قاف، به معنی سابقه داشتن در امری، دیرینگی، ضد حدوث (معین). قدیم موجودی که وجودش از غیرنباشد و به آن قدیم بالذات گویند و موجودی که وجودش مسبوق به عدم نباشد، قدیم بالزمان گویند. نسفی در انسان کامل می‌گوید: بدانکه وجود از دو حال خالی نباشد، یا او را اول باشد یا نباشد. اگر او را اول نباشد، او وجود قدیم است و اگر باشد، او وجود حادث است. وجود قدیم واجب الوجود است (نسفی، ۱۳۷۱، ۳۸).

- **عبهر**: گل نرگس، یاسمین (معین). بعید نیست که روزبهان بقلی، نام کتابش (عبهر العاشقین) را از اینجا وام گرفته باشد!

- **مفهوم عبارت:** ریشه‌ی درخت عشق در عالَم قدیم است. نقطه‌ی باء (یحبّهم) که عشقِ پاک و منزه پروردگار است، همانند دانه‌ای بود که در زمین روح و جان انسان افتاد و یحبّونه را تشکیل داد؛ یعنی عشق و محبت انسان به خدا. ثمره‌ی این گل، که عشق انسانی است، مانند دانه‌ی آن شد،که اصلش الهی می‌باشد. یعنی این عشق الهی وقتی در زمین دل و جان انسان کاشته شد و رشد کرد، نتیجه‌ی آن همانند عشق خدا بود، چرا که در واقع این عشق، آینه آن عشق است. از این رو است که خداوند می فرماید: « قَالُوا إِنّا لِلّهِ وَإِنّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره ۱۵۶)؛ یعنی این عشق از اوست. چون به گفته غزالی این ثمره شبیه همان دانه نیز هست. به او بر می‌گردیم. چون هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد.

۲/۵۸: «اگر سبحانی رفت یا انا الحق رفت. از این اصل رفت: یا نطقِ نقطه بود یا نطقِ خداوند. نقطه یا روی دعوی علاقه‌ی ثمره بود یا ثمره عین تخم».

- **سبحانی و انا الحق**: ر. ک. ۳/۱۳

- **مفهوم عبارت**: اگر بایزید گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی» یا حسینِ حلاج گفت: «انا الحق»، به خاطر همین مسئله بود، زیرا عشقِ بنده و خدا یکی گشته (به قول غزالی، تخم و ثمره همرنگ شده بودند). این مطلب دارای دو نکته است: اگر آن عارفان چنان گفته‌اند به دلیل این بوده است که تحتِ اسمِ باری، خود را در مقام فنا، همچون او پنداشته‌اند. یعنی مانند نقطه‌ای که بخشی از کلمه است؛ یا این که خودِ صاحبِ نقطه که ذاتِ اقدسِ اله است، به زبان ایشان چنین جاری کرده است.یعنی این عارفان فقط یک وسیله بوده‌اند. احتمال دیگری نیز هست و آن این که ممکن است این عاشقان که میوه‌های دانه‌ی یحبّهم‌اند، خودشان را به اصلِ خود معرّفی کرده‌اند واصل ایشان نیز به واسطه‌ی همان دانه‌ای که از قِدم افکنده شده بود، خداوند می‌باشد؛ و این در مقام قدیم بودن روح ایشان و عشق پروردگار نسبت به ایشان است.

در رساله‌ی لوایح به همین مطلب اشاره شده است : «خواجه احمد غزالی قدس ا... روحه گفته است، نقطه‌های یحبهم را در زمین فطرت افکندند تخم یحبّونه برآمد، هر آینه تخم دوّم هم رنگ تخم اول باشد.

گر تخم به رنگ تخم اول باشد   بس نامه عشق ما مطول باشد»

(عین القضات! ۱۳۷۹، ۱۱۲و ۱۱۱).

****

فصل (۵۹)

۱/۵۹: «نشانِ کمالِ عشق آن است که معشوق بلای عاشق گردد. چنان که البته تاب او ندارد و بارِ او نتواند کشید و او بر درِ نیستی منتظر بود. دوام شهود در دوام بلا پیدا گردد. بیت:

کس نیست بدین سان که من مسـکینم　　گـز دیـدن و نادیـدن تـو غمگیـنم

و خود را جز در عدم هیچ متنفسی نداند و در عدم بر او بسته، که بقیّومیّت او ایستاده است. درد ابد اینجا بود».

- **مُتَنَفَس**: نَفَس کِشنده، نفس دار، جاندار، زنده (معین). در اینجا به معنی موضع و محل تنفس.

- **مفهوم عبارت**: عشق، کمالش را از نیستی عاشق می‌گیرد. عاشق در عشق معشوق بسیار بلا
می‌بیند. این بلا در عوضِ شهود است، آنگاه که عاشق شهود بخواهد، باید بلا ببیند. عاشق تحمل این بلا را ندارد و از طرفی هم نمی‌تواند از شهود ومعشوق دست بردارد. لذا، منتظر فنای خود
می‌ماند. آنگاه عاشق می‌خواهد که به عقب باز گردد، یعنی به عدم، ولی هرگز نمی‌تواند چرا که او به بقای معشوق، بقاء یافته است. اینجاست که عاشق گرفتار ابدیّت شده است. در شروح دیگر، این عدم را« فنا» معنی کرده‌اند. البته می‌تواند وجه دوری داشته باشد اما به واسطه‌ی سخن غزالی که می‌گوید: «درِ عدم بر او بسته»، این قضیه رد می‌شود. در آیات حسن و عشق می‌خوانیم: «پس هیچ چاره‌ای جز نیست شدن و فنا سراغ ندارد [عاشق] و تنها در فنا می‌تواند محل تنفس یابد» (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۳۵۱)؛ در صورتی که مفهوم عدم با فنا بسیار متفاوت است. شرح ناگوری نیز همین طور است: «قوله: در عدم بر او بسته، منقبت عاشق در نیستی و فنای او و آن در بسته» (مجاهد، ۱۳۸۸، ۵۷). تصویری که غزالی در این قسمت ترسیم می‌کند، چنین است: عاشق می‌خواهد از وجودِ خود رو به جلو حرکت کند به سمت معشوق، اما می‌بیند که در آنجا بلا در بلا و سختی در سختی است. همین که می‌خواهد رو به عقب و عدم قدم بردارد، می بیند که در پشت سر او بسته شده است و هیچ چاره‌ای جز رفتن به همین سمت ندارد.

- **بیت:** «کس نیست بدین سان...»، این بیت در تمهیدات (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۰۶) بدون ذکر نام شاعر به این صورت آمده است:

غمگین باشـم چـو روی تـو کـم بیـنم　　چون بیـنم روی تـو بـه غـم بنشـینم
کس نیست بدینسان که من مسـکینم　　کـز دیـدن و نادیـدن تـو غمگیـنم

و همچنین در مکتوبات (عین القضات، ۱۳۷۷، ج ۱، ۴۱۲) به همین صورت فوق آمده است و در اینجا نیز ذکری از نام شاعر نشده است.

۲/۵۹: «اگر شاهدُالفَنا یک ساعت سایه افگند و او را در سایه‌ی بی‌عَلَمی میزبانی کند، اینجا بود که یک ساعت برآساید زیرا که بلای او بر دوام شاهدِ ذاتِ او شده است و بدو احاطت گرفته است و سمع و بصرش فروگرفته است و از او، او را هیچ چیز بازنگذاشته است الّا پنداری که منزل تیماری آید یا نفسی که مرکب حسرتی بود. أحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ».

- « **أحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا**....»، بخشی از آیه۲۹ سوره کهف است: «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا اَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَإِن يَسْتَغيثُوا يُغَاثُوا بماءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرابُ وَساءَتْ مُرتَفَقًا ». در تفسیر المیزان درباره کلمه سرادق و مهل می نویسد: «کلمه سرادق، آن پارچه ایست که دور خیمه از اطراف پایین می-کشند که فاصله‌ی خیمه و زمین را بپوشاند و کلمه مُهل نیز به معنی مس مذاب است» (علامه طباطبایی، ج ۱۳، ۵۱۴). منظور این است که هیچ راه فراری از آن آتش ندارند و همه راه‌های فرار آن‌ها مسدود است.

- **مفهوم عبارت**: اگر معشوق لحظاتی به عاشق تجلی کند و عاشق را در هنگام خالی شدن از وجود خودش که ابتدای فناست پذیرا شود، عاشق برای همان لحظات آرامش دارد ولی این آرامش ابدی نیست چرا که بلا در او ابدی است و علت این امر نیز ذاتی شدن بلا در وجود عاشق و احاطه کلی به واسطه‌ی عشق معشوق است. منظور غزالی از «بی‌عَلَمی» همان فنای عاشق است؛ یعنی هنگامی که از وجود خود خالی شده است. هجویری در کشف المحجوب راجع به این مطلب که معشوق چشم و گوش عاشق گردد، حدیثی را ذکر می‌کند: «پیغمبر علیه السلام، ما را خبر داد، -قوله علیه السلام- خبراً عن ا... تعالی: لایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتی اُحبه، فاذا احببتهُ کنتُ له سمعاً و بصراً و یداً و مؤیّداً و لساناً بی یَسمعُ و بی یَبصُرَ و بی ینطقُ و بی یبطشُ. چون بنده ما به مجاهدت به ما تقرب کند، ما وی را به دوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر وی فانی گردانیم و نسبت وی از افعال وی بزداییم تا به ما شنود آنچه شنود و به ما گوید، آنچه گوید و به ما بیند و به ما گیرد، آنچه گیرد» (هجویری، ۱۳۸۹، ۳۷۵). در این حالت، معشقوق همه‌ی ابزار و حواس عاشق را تسخیر کرده است و احاطه‌ی کلّی بر او دارد. آنچه که در اختیار عاشق است، خیال و نفسی است که همراه خود حسرت و آه را به همراه دارد.

****

فصل (۶۰)

۱/۶۰: «هر زمان عاشق و معشوق از یکدیگر بیگانه‌تر باشند، هر چند عشق به کمال‌تر بود، بیگانگی بیشتر بود. و برای این گفته است: بیت

بفزودی مهر و معرفت کردی کم — پیوندش با بریدنش بود بهم

تقدیر چنین کرد خدای عالم — نیکی ز پس بدی و شادی پس غم».

- **مفهوم عبارت**: لازمه‌ی وجود عاشق، نیاز است و خواری؛ و اسباب وجودیِ معشوق، ناز است و کبر و استغناء. لاجرم این دو، با صفات متفاوتی که دارند، با هم بیگانه‌اند. حال، هر چقدر از این سو، عاشق خوارتر و نیازمندتر باشد و از آن سو معشوق متکبرتر و مستغنی‌تر باشد، بیگانگی بیشتر است. این امر یک حسن دارد، آن این است که عشق در این میان از کمال بیشتری برخوردار است اما نکته‌ی منفی آن این است که بیگانگی میان عاشق و معشقوق زیادتر است؛ مانند عشق بنده و پروردگار.

- **شعر:** «بفزودی مهر و معرفت... »، شاعر این ابیات ناشناس است. در منابع نیز یافت نشد.

۲/۶۰: «حکایت: روزی محمود با ایاز نشسته بود، می گفت: یا ایاز، هر چند که من در کار تو زارترم و عشقم به کمال تر است، تو از من بیگانه تری، این چرا است؟ بیت:

هر روز به اندوه دلم شادتری — در جور و جفا نمودن استاد تری

هرچند به عاشقی ترا بنده ترم — از کار من ای نگار، آزادتری

یا ایاز، مرا تقاضای آن آشنایی می‌بود و گستاخی که پیش از عشق بود میان ما، که هیچ حجاب نبود. اکنون همه حجاب بر حجاب است، چگونه است؟

ایاز جواب داد که آن وقت مرا ذلت بندگی بود و تو را سلطنت و عزّت خداوندی، طلایه عشق آمد و بند بندگی برگرفت و انبساط مالکی و مملوکی در برگرفتن آن بند محو افتاد، پس نقطه‌ی عاشقی و معشوقی در دایره‌ی حقیقی اثبات افتاد.

عاشقی، همه اسیری است و معشوقی همه امیری. میان امیر و اسیر، گستاخی چون تواند بود؟ پندار مملکت ترا فرا تیمار اسیری نمی‌دهد. از این خلل ها بسیار می بود. اگر انبساطْ اسیر خواهد که کند، خود اسیریِ او حجابِ او آید که از ذلت خود یارگی ندارد که گرد عزت او گردد به گستاخی. و اگر امیر خواهد که انبساط کند، امیریِ او هم حجاب بود که عزت او با ذلّت اسیری مجانس نیست. اگر قدرت صفتِ امارت گردد و از صفات عزّت خود آن اسیر را صفات دهد و از خزاین دولت خود او را دولت دهد، پس به جام بی انجام، او را مست کند و آن سرِ رشته‌ی تمییز از دست کسب و اختیار

او فراستاند تا سلطنت عشق کار خود کردن گیرد، عاشق در میانه، بنده‌ی عاجز و اسیر است و عشق سلطان است و توانگر».

- **محمود:** محمود بن سبکتکین غزنوی، سلطان یمین الدوله ابوالقاسم ابن امیر ناصر الدوله ابی منصور فاتح هند است. سلطنش از هند تا نیشابور بوده و غزنه را به عنوان پایتختش برگزیده است. هنگامی که سبکتکین (پدر او) درگذشت، در میان محمود و دو برادرش بر سر جانشینی نزاع در گرفت اما در آن میان محمود پیروز شدو در سال ۳۸۹ ق برتخت سلطنت نشست و القادر بالله خلیفه‌ی عباسی برای او خلعت فرستاد. وی بارها به هند لشکر کشی کرد و در آنجا، غزو نمود تا این که گرفتار بیماری شد و درگذشت. مقبره‌ی وی در غزنه است (ترجمه زرکلی، ۱۳۸۹، ۴۸و ۴۷).

- **ایاز:** از غلامان ترک (م ۴۴۹ ق) سلطان محمود بود که به رشادت و فراست و ملاحت معروف است و سلطان به او عشقی عظیم داشت (شمیسا، ۱۳۶۶، ۵۳۶).

- **حکایت:** این حکایت را سعدی در باب پنجم گلستان (در عشق و جوانی) به اختصار بیان کرده و عبارت مشابهی را نقل نموده است که : «ای برادر، چو اقرار دوستی کردی، توقع خدمت مدار که چون عاشق و معشوق در میان آمد، مالک و مملوک برخاست» (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۴۱).

- **مفهوم عبارت**: غزالی این حکایت را به عنوان شاهد مثالی برای گفته‌ی خود که در ابتدای فصل بیان کرده بود، آورده است.

یک روز سلطان محمود با غلام خود ایاز نشسته بود. به وی می‌گفت: این چه سرّی است که من هر چقدر بیشتر عاشق تو می‌شوم، تو از من دورتر می‌شوی؟زمانی من و تو بدون هیچ واسطه و دوری و حجابی عشق بازی می‌کردیم، ولی اکنون، دیگر میان ما آنچنان نیست و حجاب‌های بسیاری است. چرا چنین شده؟ ایاز در جواب سلطان محمود گفت: در آن زمان، تو امیر بودی و من غلام و من به حکم بندگی هر آنچه که تو می‌گفتی، انجام می‌دادم؛ ولی اکنون تو عاشقی و من مشوق. لاجرم تو اسیری و من امیر، این عشق مرا از بندگی تو به امیری تو رساند و آنچنان شد که بندگی من محو شد.

همه‌ی آنچه که از عشق نصیب عاشق می‌شود، اسیری است و آنچه نصیب معشوق می‌شود، بزرگی و امیری. پس چگونه ممکن است، میان امیر و اسیر، آن گستاخی‌ها رخ بدهد؟! اگر تو در فکر ممکت داری و لشکرکشی هایت نبودی، غم اسیری تو را فرا می‌گرفت؛ اگر اسیر بخواهد که با فراخ خاطر و انبساط فکر باشد و با امیر خود سخن بگوید، اسیر بودن او مانع از این امر می-شود. چرا که به سبب ذلت و خواری خود، جرات ندارد که به سراغ عزت و عظمت سلطان و امیر برود و بر عکس این قضیه نیز در مورد امیر و رابطه اش با اسیر رخ می‌دهد، چرا که عزت و بزرگی او با خواری امیر هم جنس نیست و قطعا در یک جا جمع نخواهند شد. اگر در این

حالت، امیر بخواهد از این عظمت و عزت خود، ذره ای را نصیب اسیر بکند و او را نیز از این خزاین ابدی خود بهره‌مند کند، باید که اسیر را از جام ابدی عشق چنان مست گرداند که اختیار از دستش خارج گردد تا این که عشق بتواند کار خود را که فنای فی ذات المشوق است را انجام بدهد. اینجا، عشق همه‌ی کارها را انجام   می دهد و عاشق اسیر و عاجز و درمانده است.

- **شعر**: «هر روز به اندوه دلم ...»، این رباعی، در عرفات العاشقین (بلیانی، ۱۳۹۰: ج۱، ۲۲۶) به نام احمد غزالی ثبت شده است. در مجالس العشاق (ص۶۳) و تذکره روز روشن (ص۳۷) نیز به نام احمد غزالی آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۳۹).

****

فصل (۶۱)

« اگر چه عاشق با عشق آشناست، با معشوق هیچ آشنایی ندارد. بیت:

گر زلف تو سلسله است دیوانه مـنم　　در (ور) عشق تو آتش است پروانه منم

پیمان تو را بـه شـرط پیمانـه مـنم　　با عشق تو خویش و از تو بیگانه مـنم

عاشق مسکین درویش به غایت است. چنان که گفت: بیت

در کـوی خرابـات یکـی درویشـم　　زان خـمّ زکـات مـی بیـاور پیشـم

هر چند غریـب و عاشـق و دلریشـم　　چون می بخورم، ز عـالمی نندیشـم»

- **خرابات:** چون می فروشی و میگساری در شرع اسلام از جمله محرّمات است، می فروشان و سبو کشان در خارج ازشهرها، در ویرانه ها و خرابه های متروک به این کار مشغول می شده اند و سپس به محل شاهدان شیرین کار و میگساران و ساقیان اطلاق شده است. در اصطلاح عرفانی، عبارت است از خراب شدن صفات بشریت و فانی شدن وجود جسمانی. خراباتی مرد کاملی است که از او معارف الهی بی اختبار صادر شود (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۴۲).

- **خُم:** ظرفی که در آن سرکه یا شراب ریزند. نزد اهل ذوق کنایه از بدایت سلوک است که همچون خم در جوش و خروش است (سجادی، ۱۳۸۹، ۳۶۹).

- **مفهوم عبارت**: عاشق به حکم ضدیّتی که صفات او با صفات معشوق دارد با وی بیگانه است. اما آشنایی عاشق فقط با عشق است؛ یعنی تنها رابط این دو، عشق است.

- **شعر**: «گر زلف تو سلسله است...»، این رباعی در عرفات العاشقین (بلیانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۲۸) از احمد غزالی دانسته شده است. در ریاض العارفین (ص ۵۹)، طریق الحقایق (ج ۲، ۵۷۴) و مجالس العشاق (ص ۶۳) نیز به نام احمد غزالی ثبت است.

- **شعر:** «در کوی خرابات یکی...»، شاعر این رباعی ناشناس است.

****

فصل (۶۲)

« تا جلایت بی‌تمییزی سکر بود، بر او هیچ عتاب نبوَد. اگر وقتی هشیار شود و علم و تمییز و ادب باز پای در میان نهد گوید: بیت

گــر در مســتی حمایلــت بگسســتم — صد گوی ز زر بــاز خــرم بفرســتم

عجبا کار تو! بیت:

بر شاخ طــرب هــزار دســتان تــوایم — دل بسته بدان نغمه و دستان توایم

از دست مده که زیردســتان تــو ایــم — بگذر زگناه ما کــه مســتان تــوایم»

- **مفهوم عبارت**: زمانی که عاشق تحت سلطنت و تسلط سکر و بی‌خودی است،هیچ عتاب و ایرادی بر او وارد نیست، چرا که او در آن حالت، قدرت تمییز ندارد. در شرع نیز به مست، نه حد جاریست و نه اقرار؛ ولی وقتی هشیار شود و از سکر به صحو بیاید، دوباره علم و قدرت تمییز به دست عقل او افتاده و از عمل خود البته عذرخواهی می‌کند.

- **بیت:** «گر در مستی حمایلت ...»، این بیت در کشف الاسرار میبدی (ج۱: ۷۷۵ و ج ۵: ۲۸) آمده است (مجاهد، ۱۳۵۸ و ۳۴۰).

- **شعر:** «بر شاخ طرب هزار دستان ...»، این رباعی در کشف الاسرار میبدی (ج ۱، ۵۲۹) و نامه های عین القضات (ج ۲، ۲۲۶) دیده می شود (مجاهد، ۱۳۵۸، ۳۴۱).

****

فصل (۶۳)

« اسمِ معشوق در عشق عاریت است و اسم عاشق در عشق حقیقت است. اشتقاق معشوق از عشق مجاز و تهمت است. اشتقاقِ بحقیقت عاشق راست، که از محلّ ولایت عشق است و مرکب اوست. اما معشوق از عشق هیچ اشتقاق بتحقیق نیست».

- **مفهوم عبارت**: عاشق به صورت حقیقی و ذاتی از عشق بهره برده و اشتقاق پذیرفته است زیرا که ابتدا این عشق در او پدید آمده است. اما معشوق این اسم و صفت را براساس عمل عاشق است که پذیرفته، پس معشوق بودن و عشقی که در اسم او وجود دارد، اشتقاقی انتسابی است، نه حقیقی. زیرا تا عاشق نباشد، معشوق نیست. پس اشتقاق واقعی از اسمِ عشق متعلق به عاشق است. چرا که او محل و سرزمین حضور عشق است اما اگر به همین واسطه بخواهیم محاسبه کنیم، معشقوق اشتقاق حقیقی از عشق ندارد، بلکه او واسطه‌ای و علتی دارد که به آن واسطه به عشق منتسب می شود. این واسطه عاشق است. عاشق بی‌واسطه با عشق در ارتباط است.

****

فصل (۶۴)

« معشوق را از عشق نه سود است و نه زیان، اگر وقتی طلایه‌ی عشق بر او تاختنی کند و او را نیز در دایره عشق آورد، آن وقت او را نیز حسابی بود از روی عاشقی نه از روی معشوقی».

- **مفهوم عبارت**: همان طور که غزالی در فصل چهل‌ام (۴۰) و در فصل پیشین اشاره کرد، دوباره بیان می‌کند که معشوق هیچ سودی و زیانی از عشق نمی‌برد. واسطه‌ی سود وزیان او فقط عاشق است.این فقط عاشق است که از عشق بهرای دارد. حالْ اگر معشوق بخواهد که از ذات مقدس عشق بهره‌مند گردد، باید که خود را به دست عشق سپارد و عاشق گردد. عزالدین محمود کاشانی می گوید:

هیچ معشوق را به معشوقی	نیست از وصف عشق مرزوقی
گر بتابد بر او طلایه عشق	تا در آرد ورا به سایه عشق
باشد آنگه به عاشقیش نصیب	نه به معشوقیش ز عشق حبیب

(مجاهد، ۱۳۸۸، ۱۰)

****

فصل(۶۵)

۱/۶۵: «عشق به تحقیق آن بود که صورت معشوق پیکر جان عاشق آید. اکنون جان عاشق از آن صورت لازم قوت خود خورد و برای این بود که اگر معشقوق به هزار فرسنگ دور بود، عاشق او را حاضر داند و اَقرب مِن کلِّ قریب شمارد».

- **مفهوم عبارت**: عشق زمانی برای عاشق به حقیقت خود می‌رسد، که صورت معشوق، پیکر جانش شود؛ یعنی صورت معشقوق، جای روح عاشق را بگیرد تا هرگاه عاشق به خود بنگرد، او را ببیند. در این زمان، عاشق از جان خود که همان معشوق است، قوت می‌خورد. از همین رو، اگر معشوق از عاشق به هزار فرسنگ دورتر هم باشد، برای عاشق واقعی فرقی نمی-کند چرا که عاشق در هر حال، معشوق را از هر نزدیکی به خود نزدیک‌تر می‌داند.

۲/۶۵: «اما قوتِ آگاهی از آنچه نقد خودش است، جز در آینه‌ی جمالِ رویِ معشوق نتواند خورد. بیت:

اَلا فاسقنی خمراً و قُل لِی هِی الخَمر ‌ ‌ ‌ ‌ ولا تَسقنی سِراً اذا اَمکن الجهر

وصال معشوق قوت آگاهی خوردن است از نقد جان خود، نه یافتن».

- **مفهوم عبارت**: آنچه در قبل گفته شد، در زمان سکر بود. اما زمانی که عاشق به حالت صحو بازگشت از جمال معشوق است که قوت می‌خورد. پس در این صورت، زمانی که وصال جان رخ می‌دهد، عاشق قوت آگاهی می‌خورد، چه این که در حال صحو است.

- **بیت:** «الا فاسقنی خمرا و قل ...»، این بیت از ابونواس است. یعنی: «به من شراب بده و بگو که آن شراب است (تا هم لذت چشیدن یابم و هم لذت شنیدن) و این شراب را در خفا نده، بلکه در انظار مردم و علنی به من بده». ابونواس (م ۱۹۵یا ۲۰۱ ق) شاعری راستین بود و ذهنی جوشان وشکاک داشت در نظر کسانی که از لاابالی گری شاعر و شعرش آزرده نیستند، باید وی را بدون استثناء از همه‌ی شاعران عرب برتر نهاد. وی از شاعران دربار هارون الرشید و پسرش امین بود (آذرنوش، ۱۳۸۲، ۱۱۲).

۳/۶۵: «اما حقیقت وصال، خود اتحاد است و این نقطه از دیده علم متواری است. چون عشق به کمال رسد، قوت هم از خود خورد، از بیرون کاری ندارد».

- **مفهوم عبارت**: در این بند، غزالی از سکر و صحو، عاشق و معشوق برتر می‌رود و وصال را اتحاد می‌داند و از نظر وی، وقتی این اتحاد رخ بدهد، عشق به کمال خود می‌رسد. زمانی هم که عشق به کمال رسید، دیگر نه معشوقی لازم است و نه عاشقی ، بلکه عشق خودش از خود قوت می‌خورد و تغذیه می‌کند.

****

فصل (۶۶) (فی همّه العشق)

«عشق را همتی است که او معشوقِ متعالی صفت خواهد. پس هر معشوق که در دوام وصال تواند افتاد، به معشوقی نپسندد. اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: و اِنَّ عَلیک لَعنتی، گفت: فَبِعزّتکَ؛ یعنی، من خود از تو این تعزّز دوست دارم که تو را هیچ کس در وا نبود و در خورد نبود که اگر تو را چیزی در خورد بودی آنگه نه کمال بودی در عزّت».

- **مفهوم عبارت**: عشقی که در عاشق شکل می‌گیرد، حالتی دارد که تمایلش به سمت معشوقی است دست نایافتنی؛ یا لااقل دیر دست یافتنی؛ یعنی هر چقدر معشوق متعالی‌تر و والاتر، عاشق در عشق او خوارتر و عاجزتر و البته استوارتر. معشوقی که بتوان به آن رسید، از همتِ عشق بیرون است. به دلیل سردی که پس از وصال در عاشق ایجاد می‌شود. غزالی، برای بیان این مطلب ابلیس را مثال می‌زند. به ابلیس گفتند سجده کن، گفت: من از نارّم، و نورم از توست، چگونه به او سجده کنم. من جز تو را سجده نخواهم کرد. پس خطاب رسید که «برتو لعنت است از من تا روز جزا». ابلیس پاسخ داد: به عزّت و بزرگی تو [که من این عزّت را بهتر از هر چیز می‌شناسم.چون لقبم عزیزا... است]، قسم می‌خورم به واسطه‌ی نامم که عزیز ا... است، تمام این بندگان را به جز مخلصین از راه تو بگردانم. عین القضات در تمهیدات، این را به زیبایی، چنین شرح می‌کند: «ابلیس را به دربانی حضرت عزّت فرو داشته‌اند و گفتند: تو عاشق مایی، غیرت بر درگاه ما بیگانگان از حضرت ما بازدار و این ندا می‌کُن:

معشوق مرا گفت نشین بر در من   مگذار درون آنکه ندارد سر من

آنکس که مرا خواهد گو: بیخود باشد   این، در خور کس نیست مگر در خـور مـن

ای دریغا! گناه ابلیس، عشق او آمد با خدا» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۲۲۹ و ۲۲۸). همین امر، یعنی این دیالوگ چند کلمه‌ای بین ابلیس و خداوند، باعث رشک برخی از عرفا نیز شده است. چنان که از شبلی روایت می‌کنند: «نقل است که چون وفاتش نزدیک رسید، چندان بی‌قراری از وی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند: این همه اضطراب از چیست؟ گفت: از ابلیسم رشک می‌آید و آتش غیرت جانم می‌سوزد که من تشنه اینجا نشسته، او [خداوند] چیزی از آنِ خود به کس دیگر دهد: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّين» (صاد، ۷۸). آن اضافت لعنت به ابلیس [منظور «ی» در «لعنتی» است] نمی‌توانم دید. می‌خواهم که مرا بوَد» (عطار، ۱۳۸۳، ۶۶۱).

ابلیس می‌گوید، این که مرا لعنت کردی و دور گردانیدی، من بیشتر عاشق شدم و این جبروت و عظمت تو که دست نیافتنی است مرا شیفته‌تر کرده است. پس غیرتم چندان خواهد شد که هیچ کس را به درگاه تو راه ندهم، جز مخلصین را که آنان را همچون خودم، عاشق واقعی بدانم.

- «**و اِنَّ علیک ...**»، بخشی از آیه ۷۸ سوره صاد است: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّين».
- «**فبعزّتک** ...»، بخشی از آیه ۸۲ سوره صاد است «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ».

****

فصل(۶۷)

۱/۶۷: «طمع، همه تهمت است و تهمت، همه علّت و علّت، همه ذلّت و ذلّت، همه خجلت و خجلت، همه ضد یقین و معرفت و عین فکرت».

- **مفهوم عبارت**: این که عاشق طمع داشته باشد، چه به خودِ معشوق یا به وصال او، سرشار از بدگمانی و تهمت است؛ و این تهمت به جانب عشق اوست. این بدگمانی و تهمت، سراسر عیب و علت و نقص است و عیب و نقص پر از ذلّت و خواری، خواری نیز سرشار از خجالت و سر افکندگی است. این خجالت نیز عاملی برای از بین بردن یقین عاشق است. وقتی یقین از بین رفت، معرفت از بین می‌رود و آن هنگام، معشوق وعشق برای عاشق ناشناخته و ناشناس می‌شود و او در حجاب فرو می‌رود. در نتیجه عاشق نباید،نه به وصال معشوق و نه به بهره بردن از وجود معشوق طمع داشته باشد.

۲/۶۷: «طمع دو روی دارد. یک رویش سپید است و یک روی سیاه. آن روی که در کَرَم دارد، سپید است و آن روی که در استحقاق دارد، یا تهمت استحقاق، سیاه است».

- **مفهوم عبارت**: طمع، در این جایگاه دو وجه دارد. یک وجه آن سفید است. که این سپیدی هنگام کرامت معشوق جلوه می‌کند؛ یعنی هرگاه خود معشوق کرم کند، این سپیدی

رخ می‌نمایاند. منظور از سپیدی این است که طمعی که به خواست معشوق باشد، نکته مثبتی است. به همین منظور غزالی به آن رنگ سپید را داده است. اما طمعی که از جانب عاشق باشد، و عاشق خیال کند که استحقاق وصال را دارد، به رنگ سیاه است. کاَنَّما قِطَعاً مِنَ الَّیلِ مُظلِماً(یونس، ۲۷).

****

فصل (۶۸)

«راه عاشقی همه اویی است. معشوقی هم توئی بود. زیرا که تو نمی‌شاید که خود را باشی که شاید که معشوق را باشی. عاشقی می‌باید تا هیچ خود را نباشی و به حکم خود نباشی. بیت:

تا تو در بند هوایی از زر و زن چاره نیست — عاشقی شو تا هم از زر فارغ آیی هم ز زن

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست — یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

بیت:

قدری نبود ملوک را با در ما — جز عاشق مسکین نبود در خور ما

تا با سری ای خواجه نداری سر ما — کین بر سر بی‌سران بود افسر ما»

- **مفهوم عبارت**: اگر می‌خواهی در راه عاشقی بکوشی، باید بدانی که در این راه،همه چیز «او» است. همه‌ی معشوقی، تویی است؛ یعنی وجودِ مطلق داشتن. برای این که در این راه، وجودِ تویی که عاشق هستی، هیچ شایسته نیست و ارزشی ندارد، بلکه شایسته است که به بقاء معشوق زنده باشی و از برای او باشی. قانون عاشقی اقتضا می کند که تو اصلا به خودت توجه نکنی؛ یعنی تکبّر و منیّت را از خود برانی و این که هر چه وجودت می‌گوید و نفس تو می‌خواهد، انجام ندهی، بلکه همه چیزت بر اساس خواسته‌ی معشوق باشد.
- **شعر:** «تا تو در بنده هوایی...»، این دو بیت از سنایی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، ۱۸۰، ۱۷۷).

این دو بیت به صورت پشت سر هم در قصیده سنایی نیامده است، بیت اول بیت هجدهم و بیت دوم، بیت سی و سوم از قصیده ۴۳ بیتی است به مطلع زیر:

برگ بی برگی نداری، لاف درویشی نزن — رخ چو عیاران نداری، جان چو نامردان مکن

لازم به ذکر است که در الحاقی بودن این ابیات تقریبا می‌توان گفت که شکی نیست. دلایل آن هم به این شرح است:اولا که این ابیات فقط در دو نسخه از منابع تصحیح سوانح هلموت ریتر آمده است و در میان ۹ نسخه دیگر دیده نمی‌شود. ثانیا از لحاظ معنی نیز این دو بیت جنبه زاهدانه دارد و همچنین با عمق معانی سوانح سنخیت ندارد (پور جوادی، ۱۳۷۸، ۹).ثالثا بر اساس گفته‌ی آقای شفیعی کدکنی در تازیانه‌های سلوک این شعر متعلق به زمان پیری شاعر

است:« این از مشهورترین قصاید زبان فارسی است. احتمالا حاصل دوران کمال و پختگی شاعری است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، ۱۷۷). سنایی درسال ۴۶۷ ق در غزنه متولد شد و در همانجا به سال ۵۲۹ ق درگذشت.

این دو بیت در کشف الاسرار میبدی (ج ۱، ۳۵۲ و ج ۵، ۱۳۸) نیز آمده است.

- **شعر:** «قدری نبود ملوک را...»، شاعر این ابیات نیز ناشناس است.

****

فصل (۶۹)

۱/۶۹: «جفای معشوق دو است: یکی در پای بالای عشق و یکی در پای نشیب عشق. و عشق را پای بالایی و پای نشیبی هست تا عشق در زیادت بود، پای بالا او بود که بر عاشق دشوار بود. جفای معشوق یار معشوق بود در محکمی بند و همچنین غیرت از ورق جفا بود و یار عشق بود و یار معشوق بود تا زیادت می‌شود».

- **مفهوم عبارت**: معشوق نسبت به عاشق دو گونه جفا روا می‌دارد. جفا در اینجا در واقع حجاب‌هایی است که بر دیده‌ی عاشق افکنده می‌شود. این دو گونه جفا یکی در مسیر صعودی عشقِ عاشق است و دیگری در مسیر نزولی عشق عاشق. پس عشق داری سیر صعودی و سیر نزولی است. آن زمانی که عشق رو به افزایش است و مسیر صعودی خود را در وجود عاشق طی می‌کند. معشوق برای این که عاشق را به عشق پای بندتر کند، جفا روا می‌دارد. گاه نیز این جفا را به منظور غیرت معشوقانه‌اش به عاشق می‌کند تا عشق او را استحکام و وسعت ببخشد.

۲/۶۹: «پای نشیب عشق آن بود که راه زیادت برسد و عشق روی در نقصان نهد. اینجا جفا و غیرت یارِ عاشق آید تا بندش برخیزد. منازل در خِلَع عشق می‌بُرد و این کار به جایی رسد که اگر جفایی یا غیرتی عظیم بدو رسد، راهی که مثلا به سالی خواستی رفت، در خلع عشق به روزی یا به شبی لابل به ساعتی برود. زیرا که بارگاه جفا لائبدّی معشوق است. چون چشم بر رخنه‌ای افتاد. لابدّی برسید و امکان خلاص پیدا گشت».

- **منازل**: ج منزل، جای فرود آمدن، خانه، برای استراحتگاه (معین). مراحل سیر وسلوک را گویند (سجادی، ۱۳۸۹، ۷۴۵). سلوک: طی مدارج خاص از سوی سالکِ راه حق تا به مقام وصل و فنا رسد.از جمله‌ی آن: توبه، مجاهده، خلوت، عزلت، ورع، زهد، همت، خوف و رجا، حزن، جوع، ترک شهوت، خشوع، تواضع است (همان، ۴۷۵). از دیدگاه ابن عربی، منزل عبارست از «مقامی که در آن حق بر تو وارد می‌شود و یا تو بر وی فرود می‌آیی» (سعیدی، ۱۳۸۴، ۸۲۴).

-        **مفهوم عبارت**: زمانی که عشق در مسیر نزول است؛ یعنی در حال کاهش یافتن است، در این حالت، غیرت هم معشوق و هم حجاب‌هایی که بر جان عاشق نهاده است، دست به کار می شوند تا این که عاشق را دوباره بالا بکشند و او را خلاصی بخشند تا طی طریق کند. این امر را تحت لوا و خلعتِ عشق انجام می دهد. این عمل تا جایی قدرت دارد که اگر جفایی از معشوق به او برسد، عاشق آنقدر وجد دارد که راه یک ساله را در یک شب یا روز، شاید هم در یک ساعت می‌پیماید، چرا که جفای معشوق عین وجود است و معشوق ناچار از جفاست. پس عاشق اگر جفا ببیند، گویی معشوق را دیده است. وقتی معشوق در عشقِ عاشق خللی را دید،به ناچار جفا را به فریاد او فرستد و او را نجات دهد.

****

فصل (۷۰)

«غیرت چون بتابد او صمصامی بی مسامحت بود، اما تا چه پی کُند و کرا پی کند. گاه بود که صبر را پی کُند و بر عاشق آید تا قهری بدو رسد. سر در رسن کردن و خود را هلاک کردن از این ورق بود. و گاه بود که بر پیوند آید و ببُرد و عشق را پی کند تا عاشق فارغ شود. و گاه بود که بر معشوق آید و معشوق را پی کند، زیرا که او از جانبِ عدلِ عشق است و عدل عشق کفایت و همسانی و همتایی نخواهد، آمیزش و آویزش عشق خواهد- تا به ستم هم در حق عاشق و بس- و این از عجایب است. بیت:

ای برده دلم به غمزه جان نیــز ببــر   چون شد دل و جان، نام و نشان نیز ببر

گر هیچ اثر بماند از مــن بــه جهــان   تقصــیر روا مــــدار، آن نیـــز ببـــر»

-        **پی کردن**: بریدن رگ و پی پای اسب و استر و شتر (معین).

-        **مفهوم عبارت**: غیرت معشوق چون برسد، همانند شمشیری برنده عمل می‌کند و هیچ سهولت و آسان‌گیری ندارد. ولی بستگی دارد که این شمشیر چه چیز را و از آن چه کسی ببرد. گاهی اوقات این شمشیرِ غیرت صبر عاشق را بریده و عاشق را بی‌تاب می‌کند تا به این وسیله او را قهری از خود برساند. آن عاشقانی که خود را می‌کشند به وسیله دار زدن از این جمله هستند. شاید اشاره‌ای نیز به داستان حلاج داشته باشد. چه این که او نیز صبرش برای دیدار پروردگار تمام شده بود. گاهی نیز این بریدن، در واقع پیوند است که حاصل آن وصال می‌شود و عاشق از تمام سختی‌ها رهایی می‌یابد. گاهی نیز این شمشیر غیرت بر معشوق می- تازد و او را پی می‌کند چرا که واسطه‌ی عشق و عاشق است و عشق هیچ همتایی نمی‌خواهد. او همراهیِ عاشقِ بلا واسطه می‌خواهد. در واقع تعالی خود را می‌خواهد چرا که عشق مطلق است و این مطلقیت اقتضای شراکت و همسانی را از بین می‌برد و این از عجایب عشق است.

-        **شعر**: «ای برده دلم به غمزه جان ...»، شاعر این ابیات ناشناس است.

****

فصل(۷۱)

« قوتِ عشق از درون عاشق، زهره‌ی عاشق است و جز در کأس دل نخورد. اولاً در موج دردِ عشق بر دل ریزد زهره پس بخورد، چون تمام بخورد، صبر پیدا شود اما تا تمام نخورد، راه صبر بر عاشق در بسته است و این نیز از عجایب خواص عشق است».

- **زهره:** کسیه صفرا، پوستی است کیسه مانند که به کبد چسبیده و زردآب در آن جا دارد. به معنی دلیری و جرأت هم می‌گویند (معین).

- **کأس**: جام، ظرفی که در آن آب یا شراب بنوشند. در فارسی کاس یا کاسه می‌گویند (معین).

- **مفهوم عبارت:** قوت و غذای عشق از درون خود عاشق است و آن نیز جگرعاشق است که به درد و رنج عشق آغشته شده است. این را عشق در کاسه‌ی دل عاشق می‌خورد. در ابتدا، عاشق در موجی از درد عشق این جگر را که قوت عشق است بر کاسه‌ی دل خود میریزد تا عشق از آن بخورد. چون تمام جگر را خورد، صبر برای عاشق حاصل می‌شود، چرا که دیگر محل درد و رنج از بین رفته است. اما تا زمانی که این جگر ر اتمام نخورده است، درِ صبر بر عاشق بسته است. این جگر، کنایه از بی‌قراری عاشق است از درد فراق.

****

فصل(۷۲)

«هرچه در تلوین عشق از عاشق بشود در تمکین عشق بَدل آن بیاید از معشقوق، ولیکن نه هر کس بدین مقام رسد،که این بس عالی مقامی استدر عشق. و کمال تمکین آن بود که از هستی او چیزی نمانده بود.بیت:

لعلی که ز کان عقل و جــان یافتــه‌ام	**با کــس ننمــایم کــه نهــان یافتــه‌ام**
تا ظن نبــری کــه رایگــان یافتــه‌ام	**من جان و جهان داده پس یافته‌ام**

و وصال و فراق او را یکی بود و از علل و عوارض برخاسته بود.اینجا بود که او اهلیت خلعت عشق یابد. و این حقایق که بر بدل از معشوق به عاشق می‌رسد خلعت عشق بود.بیت:

دل در طمع وصل، بلا را سپر اســت	**جان در دمِ زهرِ هجرِ او بر خطر است**
بیرون زوصال و هجر کاری دگر است	**همت چو بلند شد همه درد سر است».**

- **تلوین، تمکین**: ر. ک. ۳/۱۸

- **مفهوم عبارت:** هر چه در مقام تلوین که مقام نارسیدگان است از عشق عاشق زایل بشود، در مقام تمکین که مقام استقرار صفات است، به واسطه‌ی وجود معشوق. جای آن را

صفتی بگیرد،ولی هر کسی به این مقام نمی‌رسد؛ چرا که این یکی از عالی‌ترین و والاترین مقامات عشق است. می‌بینیم که به نظر غزالی (فصل ۱۸) تا زمانی که حلاج «انا الحق» می-گفت و بایزید «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گفت، هنوز در مقام تلوین بوده‌اند. پس بلندی مقام تمکین در این جا و به وسیله‌ی این مقایسه مشخص می‌شود. در این مقامْ وصال و فراق نزد عاشق یکی است و هیچ فرقی ندارد چرا که او از تمام عوارض و صفات غیریّت رها شده است. در این مقام است که شایستگی پوشیدن خلعت معشوق را پیدا می‌کند و آنچه که در ابتدای فصل گفت «از حقایق»، این همان حقایق است که به جای آنچه که در مقام تلوین از او زایل شده به عاشق داده می‌شود.

- **شعر**: «لعلی که ز کان عقل ...»، شاعر این ابیات ناشناس است.
- **شعر**: «دل در طمع وصل بلا را...»، ایضاً شاعر این اشعار نیز ناشناس است.

****

فصل(۷۳)

«معشوق خزانه‌ی عشق است و جمال ذخیره‌ی اوست. تصرف عشق در او نافذتر است به همه حال، اما اهلیت خلعت عشق آن است که در فصل اول و پیش از این بیان افتاد».

- **خزانه**: محلی در سرای سلطان که جواهرات و نفوذ و مال‌های منقول گران‌بها بدانجا می‌نهند. هر خرج و بذل بخشی از آنجا می‌شود و هر هدیه‌ای به آنجا می‌رفت (انوری، ۲۵۲۵، ۳۳).

- **مفهوم عبارت:** معشوق همچون خزانه‌ی عشق است؛ یعنی تمام دارایی عشق در آنجا ذخیره شده است و این دارایی، جمال اوست. پس همچون پادشاه که پرنفوذترین شخص به خزانه‌اش هست، عشق نیز همچون سلطانی است که پر نفوذترین کس است به معشوق و جمال او. اما وی این خلعت را به کسی می‌بخشد که اهلیت داشته باشد و آن شخص را در اولین فصل پیش از این (یعنی فصل ۷۲) معرفی کردیم. کسی که متمکن مقام تمکین باشد، اهلیت دارد. آقای ریاضی این بخش را به اشتباه چنین شرح نموده است. «معشوق در حکم خزانه‌ای است که در آن از گوهر تابناک جمال پر شده» (ریاضی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۳۹۱).

****

فصل (۷۴)

«عشق عجب آینه‌ایست هم عاشق را و هم معشوق را، هم در خود دیدن و هم در معشوق دیدن و هم در اغیار دیدن و اگر غیرت عشق دست دهد تا واغیری ننگرد، هرگز کمال جمال معشوق به کمال جز در آینه عشق نتواند دید و همچنان کمالِ نیازِ عاشق و جمله‌ی صفاتِ نقصان و کمال از هر دو جانب».

- **مفهوم عبارت**: عشق همانند آینه‌ای است که هم عاشق خود را در آن می‌بیند و هم معشوق. هم صفات خودش را در آن آینه می‌بیند و هم صفات معشوق را و لاجرم اغیار را نیز در آن مشاهده می‌کند چرا که هر که در آن نباشد، غیر است اما اگر غیرت عشق بتابد، پس از پرتو این غیرت، عاشق هرگز به کمال، جمال معشوق را جز در همین آینه نمی‌تواند مشاهده کند. در فصل چهارم (۴) از همین رساله، درباره‌ی این نوع غیرت صحبت شده است و در پرتو همین غیرت است که به صفات نقصان خود در کمال معشوق در آینه عشق مشاهده می‌تواند بکند.

****

فصل(۷۵)

۱/۷۵: «عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست، به هیچ سبیل لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او و از ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد. احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود. عاشق را بساط مهره‌ی قهر او می‌باید بود تا او چه زند و چه نقش نهد، پس اگر خواهد و اگر نخواهد آن نقش بر او پیدا می‌شود».

- **اختیار**: صوفیان به اختیار انسان معتقدند و سعی و کوشش او را باطل نمی‌انگارند و گویند دلیل این که اختیار از اوامر و نواهی حق تعالی است که عمل بدان باعث نجات و یا هلاکت بنده شود. بعضی چون ابوحامد غزالی و پیروانش، انسان را مختار مضطر می‌دانند، نه مجبور. یعنی بنده در به جا آوردن اعمال خود مختار است ولی اختیارش اضطراری است چرا که وجودش و اعضایش ساخته‌ی حق است (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴، ۲۳).

- **جبر**: در لغت به معنی شکسته بستن و استخوان شکسته را بستن، عضوی را که استخوان آن شکسته، گچ گرفتن یا با تخته بستن. فقیری را توانگر ساختن یا نیکو حال کردن، کسی و یا کسی را به زور به کاری واداشتن (معین)، در اصطلاح اهل کلام به معنای اسناد فضل بنده است به حق سبحانه و تعالی و آن خلاف قدر است که اسناد فضل بنده به خود می‌باشد نه به خدای تعالی. پس جبر، افراط در تفویض امر است به خدای تعالی به صورتی که بنده در حکم جهد درآید که نه او را اراده و نه اختیاری باشد (سعیدی، ۱۳۸۴، ۱۸۸).

- **کسب**: اصطلاح قرآنی، کسب در اینجا به معنای مصطلح میان متکلمین اشعری استعمال شده است. در میان برخی از متکلمین اختلافی بوده است بر سر این که چه کسی در فعل عبد موثر است و پدیده آورنده، آن فعل کیست؟ جبریّه می‌گفتند که موثر قدرت خداست نه قدرت عبد و معتقد بودند که عبد اصلا قدرتی که موثرواقع شود، ندارد. اما اشاعره می‌گفتند که بنده نیز دارای کسب است. یعنی قدرت و اراده او نیز گر چه موثر نیست، ولی به هر حال به آن فعل مقدورتعلق می‌گیرد، وبدین معنی هر چند که فاعل و خالق افعال انسان خداست ولیکن انسان نیز در ین بیان دارای نقشی است. در این فصل، غزالی خواسته، کسب، یعنی

قدرت تعلق اراده و قدرت عاشق را در عشق نفی کند (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۱۴۹).

- **مفهوم عبارت**: عشق امری جبری است که هیچ گونه اختیاری که متعلق به عاشق باشد، در آن راه ندارد. بنابراین، هر چه که حکم کند، نیز از روی جبر است. چون ذات عشق جبری است، پس هیچ گونه اختیار را در آن راه نیست. هر چه که مسیر عشق بر عاشق بیاید ار سر جبر است و عاشق حق هیچ اعتراضی را ندارد، چرا که اصلا او دارای اختیاری نیست. عاشق مانند تخته نردی است که عشق روی آن در حال بازی و تاس انداختن است. هرچه که بیاید و به هر صورتی که عشق بخواهد، می تواند این مهره ها را بر صفحه تخته حرکت دهد و بچیند. تخته هیچ حق اعتراضی ندارد و کاری هم از دست او بر نمی‌آید.

۲/۷۵: «بلای عشق در پندار اختیار است. چون این معنی تمام بدانست و [آن پندار] نبود. کار بر او آسان تر شود، زیرا که نکوشد تا کاری به اختیار کند در چیزی که در او هیچ اختیار نیست. بیت

آزاده بســاط مهــره تقــدیر اســت   در راه مراد خــویش بــی تــدبیر اســت

آن مهره تویی و نقش دورش تمثــال   کو خود همه دردیده خود تقصیر است»

- **مفهوم عبارت:** تمام سختی و بلای عاشق در این است که او فکر می‌کند که در راه عشق دارای اختیار است. پس بسیار می‌کوشد به خود سختی‌های فراوانی روا می‌دارد. اما زمانی که فهمید که اوهیچ اختیاری در عشق ندارد، کارش آسان‌تر می‌شود و دیگر در کاری که اختیاری ندارد، کوشش بیهوده نمی‌کند.

- **شعر:** «آزاده بساط مهره تقدیر است...»، شاعر این رباعی ناشناس است. البته در جایی ثبت نشده است ولی ممکن است از خود احمد غزالی باشد چون در نامه ای که به عین القضات نوشته است این رباعی موجود است (مجاهد، ۱۳۵۸، ۴۷۴).

****

فصل(۷۶)

«گاه بود که بلا و جفای معشوق تخمی بود که از دست المعیّت و کفایت رعایت و عنایت عشق در زمین مراد عاشق افگنند تا از او گل اعتذاری بر آید.و بود که فرا بندد و ثمره‌ی وصال گردد. واگر دولت به‌کمال‌تر بود،آن وصال از یکی خالی نبود،اگر برق و صاعقه بر نجهد و پرده بر راه او نیاید و راه بر دولت او نزند. و این برای آن بود تا بداند که هرگز در راه عشق اعتماد نبود. و برای این گفته‌اند:بیت:

گر غره بدان شوی که دادم به تو دل   صد قافله بــیش بــرده‌انــد از منــزل

بیت:

دل گرچه ز وصل شــادمان مــی‌بیــنم   هم پــای فــراق در میــان مــی‌بیــنم

در هجرِتو وصلِ تو نهــان مــی‌دیــدم　　　در وصل تو هجر تو عیان مــی‌بیــنم».

- **مفهوم عبارت**: همیشه بلا و جفای معشوق از سر دور کردن و حجاب انداختن بر چشم عاشق نیست. گاهی نیز، این بلا و جفای شوق مانند، تخم و دانه‌ای است که دست کفایت عشق در زمین مراد عاشق می‌کارد تا وصال از آن بروید و این وصال دانه‌ای است که معشوق در دل عاشق کاشته است و از آن گل عذر خواهی وی روییده است و به واسطه‌ی این عذرخواهی، که همان نیاز و عجز عاشق است، وصال صورت می‌پذیرد.

اگر عاشق از بخت و اقبال بیشتری برخوردار باشد، معشوق می‌خواهد که او در آن وصال به اتحاد نیز راه بیابد. پس برق و صاعقه تجلی معشوق تمام حجب را از سر راه او بر می‌دارد تا بداند که در راه عشق نمی‌توان به چیزی اعتماد کرد و دل بست. گاه بسط است و گاه قبض است و گاه عشق خودش تمام این تعیّنات را از بین می‌برد و مقتدرانه تجلی می‌کند.

- **بیت:** «گر غرّه بدان شوی که...» شاعر این بیت ناشناس است.
- **شعر**: «دل گر چه ز وصل ...»، شاعر این اشعار نیز ناشناس است.

****

فصل(۷۷)

(فی خاتمه الکتاب)

«عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح صدف عشق است. پس چون به صدفْ علم را راه نیست، به گوهر مکنون که در آن صدف است، چگونه راه بود؟ اما بر سبیل اجابت التماس این دوست عزیز- اکرمهُ ا... تعالی- این فصول و ابیات اثبات افتاد، اگرچه که کلامنا اشاره از پیش بر پشت جزو اثبات کردیم تا اگر کسی فهم نکند، معذور بود که دست عبارت بر دامن معانی نرسد که معانی عشق بس پوشیده است.

عشق پوشیده است هرگز کس ندیدستش میان　　　لاف‌های بیهده تا کی زننــد ایــن عاشــقان

هر کس از پندار خود در عشق لافــی مــی‌زنــد　　　عشق از پندار خالی وز چنین و از چنــان»

- **مفهوم عبارت**: عقل انسان از درک حقیقت روح عاجز است. مؤید این مطلب آیه‌ی ۸۵ سوره اسراء است «وَ یَسئَلونَک عَنِ الرّوحُ قُل الرّوحُ مِن اَمرِ رَبّی وَ ما اوتیتُم مِنَ العلمِ الّا قَلیلًا». پس حال که علمِ انسانی که جایگاهش همان عقل است، راه به معرفت روح ندارد، چگونه می‌تواند به عشق که در کُنه وجود روح جای دارد، پی ببرد؟ غزالی پیش از این نیز در فصل چهارم (۴) این مطلب را بیان کرده بود. غزالی می‌گوید فقط به درخواست دوست عزیزم این

رساله را نوشته‌ام. هر چند که در ابتدای این رساله نیز (فصل ۱) گفته بودم در باب عشق، فقط می‌توان اشاره کرد (کلامنا اشاره). از همان اول بیان کردم تا این که حجت بر همگان تمام شود، که اگر کسی نتوانست این مطلب را فهم کند، معذور باشد و این معانی بسیار پوشیده و نهانی است و اگر از ذوق و عشق بهره ای نداشته باشی، هیچ چیز ازآن درک نمی‌کنی.

- **شعر:** «عشق پوشیده است هرگز...»، ر.ک. ۳/۳

فصل چهارم

نتیجه گیری

احمد غزالی تمام همت دینی و توانایی عرفانی خود را صرف به وجود آوردن مکتبی نمود که بعدها، بیشترین سهم را از ادبیات فارسی نصیب خود کرد. عرفان عاشقانه‌ای که احمد غزالی در ادب فارسی پایه گذاری کرد، همان چیزی شد که فخرالدین عراقی آن را در برابر عرفان «وجود»ی ابن عربی به کار بست تا کتاب لعمات خود را تالیف کند و یا عطار الهی نامه‌اش را؛ مولانا، مثنوی را، جامی اشعه اللعمات و عین القضات تمهیدات را بر آن شیوه بنگارند.

متاسفانه تعالیم احمد غزالی به خصوص مطالب کتاب سوانح با همه‌ی اهمیتی که در تاریخ تصوف دارد از نظر ادبا و مورخان ادبیات فارسی دور مانده است و غالبا گمان می‌کنند که موسس اصطلاحات و تعبیرات و حتی اصول افکار صوفیانه در زبان فارسی، حکیم سنایی است. البته شکی نیست که سنایی در تاریخ ادبیات صوفیانه در زبان فارسی مقامی شامخ دارد و باز می‌توان گفت که او نخستین بار، بیش از هر کسی مضامین صوفیانه را در شعر فارسی به کار برد؛ اما با وجود این نمی‌توان او را بنیان گذار ادب صوفیانه فارسی دانست. چرا که سنایی کمی بعد از غزالی شروع به سرودن اشعار زاهدانه‌ی خود کرده است و احمد غزالی پیش از او، این اصطلاحات را در آثار خود به کررات به کار می‌برده است. به طور کلّ، ترویج عقاید و تعبیرات احمد غزالی از دو طریق صورت گرفته است، یکی از طریق مستقیم؛ یعنی توسط تعالیم شفاهی و دیگری به صورت غیر مستقیم؛ یعنی توسط آثار خود و مریدانش. از شاگردان مستقیم شیخ احمد غزالی، عین القضات همدانی است که می‌توان تاثیر تعالیم احمد غزالی را در آثارش مشاهده کرد و از شاگردان غیرمستقیم وی، می‌توان به فخرالدین عراقی اشاره کرد که لمعاتش را بر شیوه سوانح نوشته است.

تاثیر غزالی (به صورت گسترده) از طریق مهمترین اثرش «سوانح»، ظاهرا حدود یک قرن بعد؛ یعنی اوایل قرن هفتم هجری آغاز می‌شود (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۷۷).

یکی از اولین کسانی که در این قرن به تفکر غزالی توجه می‌کند، فریدالدین عطار است که روایتی از او در الهی نامه خود می‌آوردکه بیت نخستین آن چنین است:

به پیش پاکبازان دل‌افروز چنین گفت احمد غزال، یک روز

(عطار، ۱۳۵۹، ۳۵۹).

پس از عطار نیز به صورت وسیعی از افکار و آثار و تعالیم غزالی یاد می‌شود و در آثار

بزرگانی مانند مولانا مورد استفاده قرار می‌گیرد. پاره‌ای از محققین معاصر خواسته‌اند که مولانا را با توجه به ارتباطی که با صدرالدین قونیوی داشته، شاگرد ابن عربی معرفی کنند و به مکتب وی ربط دهند؛ در حالی که در آثار مولوی، از اصطلاحات و تعبیرات خاص مکتب ابن عربی استفاده نشده است. اهمیت عشق در نزد مولوی، چنان که از اشعار دیوان کبیر یا حتی مثنوی پیداست، به خوبی نشان می‌دهد که تصوف مولوی مکتبی است که بذر آن توسط صوفیان خراسان از قبیل بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر آبیاری شده و در مکتب غزالی شکوفا گردیده است و در قرن هفتم به ثمر رسیده و از آن پس، از طریق آثار کسانی چون نجم الدین رازی و فخرالدین عراقی و شمس الدین مغربی و جلال الدین رومی و حافظ، سراسر دشت وسیع ادبیات صوفیانه را در ایران و هندوستان بارور گردانیده است (پورجوادی، ۱۳۵۹، ۷۹-۸۱ به اختصار).

آنچه غزالی در رساله‌ی سوانح العشاق خود می‌گوید، همان چیزی است که ابن عربی در فصوص الحکم و شرح آن را در فتوحات می‌گوید؛ با این تفاوت که غزالی نام آن را عشق می‌گذارد، آن هم چه عشقی، عشقی که «تعلق به هیچ جانب»[۳] (ص ۲) نداشته باشد که این تعلق نداشتن، همان وجود مطلق در نزد ابن عربی است. احمد غزالی روح و عشق را آنچنان با مثال‌های مختلف تعریف می‌کند که اگر به خوبی به آنها دقت شود، چه بسا دریچه‌ای شهودی برای دیدن این حقایق باز شود.مانند: «گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره عشق از او بر روید» (ص ۵).گاه روح مرکب است و گاه عشق مرکب و گاه برعکس. گاهی هر دو شریک‌اند، «گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد» (ص ۵) و گاهی، یکی، صفت دیگری است.

در هندسه‌ی فکری غزالی، مخصوصا در سوانح العشاق، آن چیز که از اهمیت بالایی برخوردار است و در واقع کلید فهم مطلب است، تغییر جایگاه عشق و عاشق و معشوق می‌باشد؛ یعنی در جایی عاشق، پروردگار است و معشوق، بنده‌ی عارف «... اینجا که عاشق معشوق را از او، اوتر بود، عجایب علایق پیوند تمهید افتد» (ص ۱۶) و در جایی عکس این رابطه است «پیوند عاشق تا به جایی رسد که اعتقاد کند عاشق که معشوق خود اوست» (همان).

این تغییر جایگاه عاشق و معشوق و حتی عشق، نباید خواننده را دچار اشتباه کند، چه این که این مطلب باعث به وجود آمدن اشتباهات فراوانی در شرح شارحان پیشین شده است. راهکاری که می‌تواند ما را از این گمراهی نجات بخشد، برتری مقام الهی است. هر آنجایی که علّو مقام بیان می‌شود (حال چه عاشق چه معشوق) آن مقام الهی است؛ یعنی اگر در جمله‌ای عاشق از مقام بالاتری برخوردار است، منظور از عاشق، خداوند است و اگر در جمله‌ای معشوق از مقام والاتری برخوردار است، منظور از معشوق، حضرت حق است. اما غزالی در تمام سوانح فقط به عشق میان انسان و خدا نپرداخته است، بلکه مقصود وی تمام عشق‌ها است؛ بنابراین اگر در

۳- تمام مثال های متن سوانح، براساس تصحیح پورجوادی است. پورجوادی، ۱۳۵۸؛ که برای اختصار فقط شماره صفحه آورده می شود.

جایی سخن از عشق به میان می‌آورد که نمی‌توان جنبه الهی به آن داد، مقصود وی همان عشق انسانی است. مثلا این قسمت که هر دو جهت (عشق الهی و انسانی) را می‌توان از آن برداشت «بدایتِ عشق، آن است که تخم جمال از دست مشاهده، در زمینِ خلوتِ دل افگند» (ص ۲۱). این مطلب را خود احمد غزالی، چنین بیان می کند: «اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام و این سرّی بزرگ است زیرا که ممکن بود که اول کشش او بود، آنگاه انجامیدن این» (ص ۲۱).

به نظر می‌رسد، سعی و تلاش غزالی برای روشن شدن مفهوم عشق به نتیجه رسیده باشد؛ بلکه بیشتر و پیشتر نیز رفته باشد زیرا او نه تنها مفهوم عشق، بلکه مراحل و مراتب آن، نزد عارف عاشق الهی و فرد عاشق انسانی و همچنین حالات این اشخاص را به صورت جداگانه، البته به اختصار بیان کرده است. مثلا «در ابتدا بانگ و خروش و زاری بود» (ص ۲۳). در جایی دیگر می‌گوید: «نشان کمال عشق آن است که معشوق بلای عاشق گردد» (ص ۴۵). غزالی در سوانح العشاق توانسته است که جنبه‌های مختلف عشق مطلق را بیان کند و به حق می‌توان گفت که هر کس بخواهد در این وادی گام بر دارد، با داشتن این کتاب، به راحتی از موانع عبور می‌کند و به سلامت به وصال می‌رسد.با بررسی‌هایی که بر روی متن سوانح العشاق انجام شد و با توجه به اطلاعات موجود از مکتب و سیره‌ی احمد غزالی، می‌توان به راحتی تاثیر کلام او را در سخنان بزرگان هم عصر و اعصار بعد از او دید.برای نمونه، چند مثال از کتب برخی از این بزرگان آورده می‌شود. عین القضات که نزدیک‌ترین و شاید برترین و شناخته شده‌ترین شاگرد غزالی باشد، سوانح را سرلوحه‌ی کار خود برای تحریر تمهیدات قرارداد. در واقع می‌توان گفت که تمهیدات به گونه‌ای شرح بسیط و گسترده‌ی سوانح است. این مطلب به راحتی از خلال مطالب تمهیدات در یافته می‌شود؛ به طور مثال، غزالی تمثیل آفتاب را در سوانح به این صورت می‌آورد: «نگرندگان به آفتاب بسیاراند و به نور او جهان روشن است، اما کس را از او به تحقیق هیچ قوت نیست» (ص ۳۸) و در تمهیدات می خوانیم «آفتاب، همه جهان را می‌تواند بودن که روی او فراخ است؛ اما سرای دل تو تا همگی روی خود در آفتاب نیارد، از آفتاب هیچ شعاعی نصیب او نتواند بودن» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۲۸). همچنین غزالی تمثیل آینه و خاصیت آینگی عشق را در سوانح توضیح می‌دهد. وی می‌گوید: «عشق عجب آینه ایست هم عاشق را و هم معشوق را، هم در خود دیدن و هم در معشوق دیدن و هم در اغیار دیدن» (ص ۵۳) و در تمهیدات این معشوق، خاص شده است به جمال محمد (ص): «دریغا ندانی که چه می‌گویم، آفتاب «ا... نورالسوات و الارض» بی آینه‌ی جمال محمد رسول ا... دیدن، دیده بسوزد. به واسطه آیینه مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی الدوام؛ و چون بی‌آینه معشوق دیدن محال است. در پرده دیدن ضرورت باشد» (عین القضات، ۱۳۷۷، ۱۰۳).

تاثیرپذیری عین القضات از احمد غزالی غیر قابل انکار است. وی این مطلب را در ابتدای کتاب زبده الحقایق بیان می‌کند(عین القضات، ۱۳۷۹، ۸ و ۷).و همچنین غزالی تاثیرات قابل

توجهی نیز بر روزبهان بقلی و آثار او گذاشته است.هرچند که روزبهان مستقیما از وی نام نمی‌برد.مثلا در عبهر العاشقین می‌خوانیم« قاعده‌ی عشق چنین است که عاشق بانگِ سگانِ کوچه‌ی معشوق، نیم شبان، به جان شنود و آن را در وسیلت عشق از اسباب عشق داند » (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، ۲۹).و در سوانح چنین آمده است:« [عاشق] اُنسش از اغیار منقطع گردد، اِلا از آنچه تعلق بدو[معشوق]دارد، چون سگ کویِ دوست »(ص۲۳)یا مثلا روزبهان در رساله القدس می‌نویسد«نقصان نگیر آنکه تمام عشق است و دویی نپذیرد آنکه یکرنگ خم تفرید است»(روزبهان بقلی، ۱۳۵۱، ۷)و همین مطلب را غزالی به اختصار، چنین گفته است«تجریدِ به کمال بر تفریدِ عشق تابد»(ص۹) اما به طور کلی نثر سوانح با تمهیدات و آثار روزبهان و دیگر عرفا متفاوت است. غزالی در سوانح، گونه‌ای نظری‌تر از عشق و مسائل آن را بیان می‌کند و کمتر از آیات و احادیث استفاده می‌کند. ولی عین القضات و روزبهان از نَقل و ذوق و روایات و آیات و احادیث بیشتر استفاده می‌کنند. علت آوردن این مقایسه در این قسمت نزدیکی این آثار، چه از نظر زمانی و چه از نظر محتوایی بود و هم چنین این مقایسه علوّ مقام غزالی و ولایی منزلت سوانح را در تاریخ ادبیات بیشتر آشکار می‌کند. هر چند که جایگاه احمد غزالی که در حساسترین منزل ادب صوفیانه‌ی فارسی قرار دارد،کاملا بر اهل علم آشکار است.پس از به پایان رساندن این پایان نامه به طور قطع و یقین به این نتیجه رسیدم که اگر شخصی بخواهد از مسائل و رموز عشق و سختی راه و همچنین راهکارهای مقابله با آن به‌طور جامع و کامل با اطلاع شود، با خواندن سوانح العشاق و شرح آن، از هر کتاب دیگری بی‌نیاز می‌گردد.این قدرت کلام احمد غزالی است که پس از حدود هزار سال، هنوز می‌تواند روشنگر راه سالکان باشد.چراکه وی تمام تلاش خود را بر تفسیر دو واژه از قرآن کریم نهاد«یحبهم» و «یحبونه» .اعجاز کلام غزالی در طول اعجاز کلام الهی قرار می‌گیرد و این گیرایی را به سخن او می‌دهد.

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم. ترجمه، محمد مهدی فولادوند (۱۳۸۸). قم: انتشارات اسلامی حوزه ی علمیه.

۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۷۵). *نص النصوص در شرح فصوص‌الحکم*. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: روزنه.

۳. ابن‌جوزی، ابوالفرج (۱۳۸۹). *تلبیس‌ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی‌قراگزلو. تهران: مرکزنشر دانشگاهی.

۴. ______________ (۱۹۸۵). *المنتظم*. به کوشش:حسین‌عیسی‌علی‌الحکیم. بیروت: عالم الکتب.

۵. ابن‌خلکان، ابی العباس شمس‌الدین احمدبن‌محمدبن ابی‌بکر (بی‌تا)، *وفیات‌الاعیان و ابناء ابناءالزمان*. بیروت: دارصادر

۶. ابن‌سینا. علی(بی‌تا). *رساله العشق*. تصحیح محمد مشکوه. تهران: خاور.

۷. ابن‌عربی، محمدبن‌علی(۱۳۸۹). *فصوص‌الحکم*. درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل، محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.

۸. ______________ (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیّه*. تحقیق عثمان یحیی. مصر: (بی‌تا).

۹. ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق (۱۳۶۶). *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. تهران: امیرکبیر.

۱۰. ابوالقاسمی، مریم (بی‌تا). "سیری در افکار و اندیشه های احمد غزالی"، *پژوهشنامه علوم انسانی*، تهران.

۱۱. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵). *عوالی الآلی*. قم: سیدالشهداء.

۱۲. ارنست،کارل.(۱۳۸۷).*روزبهان بقلی*.ترجمه،کورس دیو سالار. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۳. اسدالهی، خدابخش (۱۳۸۸). "اندیشه های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس"، *فصلنامه ادبیات فارسی و اسطوره شناختی*، س ۵، شماره ۱۴.

۱۴. اشپولر،برتولد.(۱۳۷۹).*تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*.تهران:انتشارات علمی فرهنگی.

۱۵. اصفهانی، ابی‌بکربن‌محمدبن‌داوود (۱۹۳۳). *کتاب‌الزهره*.تصحیح:لویس‌نیکل البوهیمی.بیروت (بی‌تا).

۱۶. اصفهانی،ابی‌نعیم‌احمدبن‌عبدا...(۱۹۶۷).*حلیه‌الاولیاءوطبقات‌الاصفیاء*.بیروت: دارالکتب‌العربی.

۱۷. افراسیاب پور، (۱۳۸۰).

۱۸. افراسیابی، غلامرضا (۱۳۷۲). *سلطان‌العشاق*. شیراز: دانشگاه شیراز.

۱۹. افشار، ایرج (۱۳۵۹). *دو رساله عرفانی در عشق (سوانح‌العشاق، اورادالاحباب)*. تهران: منوچهری.

۲۰. امام خمینی (۱۳۶۳). *شرح و تفسیر سوره حمد*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۲۱. ________ (۱۳۸۶). *شرح دعای سحر*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۲. امیر معزّی (۱۳۱۸). *دیوان امیر معزّی*. تصحیح عباس اقبال‌آشتیانی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۲۳. انصاری، خواجه عبدا... (۱۳۶۲).*طبقات الصوفیه*.تهران:انتشارات توس.

۲۴. ________ (۱۳۸۵). *مناجات‌نامه و رباعیات*. به کوشش غلامرضا جهان‌شاهی. تهران: خلاق.

۲۵. انوری، حسن (۲۵۳۵). *اصطلاحات دیوانی دوره سلجوقی و غزنوی*. تهران: طهوری.

۲۶. براون، ادوراد (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات ایران*. ترجمه فتحا... مجتبایی. تهران: مروارید.

۲۷. بقلی شیرازی، روزبهان‌بن‌محمد (۱۳۵۱). *رساله القدس و رساله غلطات السالکین*. به سعی جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت‌الهی.

۲۸. ________ (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هنری کربن. تهران: طهوری.

۲۹. ________ (۱۳۸۰). *عبهرالعاشقین*. تهران: یلداقلم.

۳۰. بلخی، مولاناجلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *فیه‌مافیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.

۳۱. ________(بی‌تا).*مثنوی معنوی* .تصحیح: رینولدآلن‌نیکلسون. تهران: طلوع.

۳۲. ________ (۲۵۳۶). *کلیات دیوان شمس تبریزی*. مقدمه و تصحیح محمد عباسی، تهران: طلوع.

۳۳. بلیانی، اوحدالدین (۱۳۹۰). *عرفات العاشقین*. به تصحیح . تهران: کتابخانه بارانی.

۳۴. بهار، محمدتقی (۱۳۳۷). *سبک شناسی*. تهران: امیرکبیر.

۳۵. بهشتی، محمد (۱۳۶۵). *فرهنگ فارسی صبا*. تهران: صبا.

۳۶. پورجوادی، نصرا... (۱۳۵۸). *سلطان طریقت*. تهران: آگاه.

۳۷. ________ (۱۳۷۸). "مسئله اشعار سنایی در آثار احمدغزالی"، *معارف*، تهران، دوره ۱۶، شماره۱.

۳۸. ________ (۱۳۸۷). *باده عشق*. تهران: کارنامه.

۳۹. ________ (۱۳۵۴). *بوی جان*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۴۰. ___________ (۱۳۶۵). "عالم خیال از نظر احمد غزالی"، *معارف*، دوره سوم، شماره ۲، ص ۳۴۷.
۴۱. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶). *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۴۲. ___________ (۱۳۸۶). *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
۴۳. تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). *مقالات شمس*. تصحیح جعفر مدرس‌صادقی. تهران: مرکز.
۴۴. جامی، نورالدین‌عبدالرحمن(۱۳۵۲).*اشعه‌المعات*.تصحیح:حامدربانی. تهران:کتابخانه حامدی.
۴۵. _______________ (۱۳۸۶). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سخن.
۴۶. جرّ، خلیل (۱۳۷۵). *فرهنگ عربی به فارسی (لاروس)*. ترجمه، حمید طبیبیان. تهران: امیرکبیر.
۴۷. جنید بغدادی، ابوالقاسم (۱۹۸۸). *رسائل جنید*. تصحیح علی‌حسن عبدالقادر. قاهره: دارالکتب المصریه.
۴۸. جوادی‌آملی، عبدا... (۱۳۸۳). *تسنیم (تفسیر قرآن)*. قم: اسراء.
۴۹. حرّعاملی (۱۴۰۹). *وسائل‌الشیعه*. قم: موسسه آل البیت لاحیاء الثرات.
۵۰. حسن‌زاده میرعلی، عبدا... و غلامحسین غلامحسین‌زاده (۱۳۷۷). "کاربرد برخی از شگردهای زبانی در آثار فارسی احمد غزالی"،*دانشگاه تربیت مدرس*، تهران، شماره ۹.
۵۱. حسینی خاتون آبادی، محمدباقربن‌اسماعیل (۱۳۸۴). *اناجیل اربعه*. به کوشش:رسول جعفریان. تهران: میراث مکتوب.
۵۲. حلاج، حسین‌بن‌منصور (۱۳۸۴). *طواسین*. تصحیح لویی ماسینیون. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: علم.
۵۳. _______________ (۱۴۲۶). *دیوان حلاج*. صلاح‌الدین الهواری، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۵۴. خداشناس‌دستجری، فریناز(۱۳۸۶). "بررسی روان‌شناسی عشق در رساله سوانح‌العشاق احمد غزالی"، *فرهنگ اصفهان*، ص ۸۴.
۵۵. خرمشاهی، بهاءالدین(۱۳۸۵). *حافظ‌نامه*. تهران: علمی فرهنگی.
۵۶. خوارزمی، حسین‌بن‌حسن(۱۳۸۴). *جواهرالاسرار و زواهرالانوار*. تصحیح،جواد شریعت. تهران: اساطیر.
۵۷. دهخدا،علی اکبر(۱۳۷۳).*لغت نامه*.تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵۸. دیلمی، ابوالحسن‌علی بن‌محمد (۱۹۶۲). *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*. تصحیح ج. ک. وادیه. قاهره: بی‌جا.

۵۹. رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۴). *مرصادالعباد من المبداء الی المعاد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
۶۰. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۱. رستگارفسایی، منصور (۱۳۸۰). *انواع نثر فارسی*. تهران: سمت.
۶۲. ریاضی، حشمتا... (۱۳۶۹). *آیات حسن و عشق* . تهران: سازمان چاپ خواجه.
۶۳. زرکلی، خیرالدین (۱۳۸۹ ق). *اعلام (قاموس‌التراجم)*. بیروت: ابی‌نام
۶۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). *فرار از* مدرسه. تهران: امیرکبیر.
۶۵. ______________ (۱۳۸۸).جستجو در *تصوف ایران*. تهران :انتشارات امیر کبیر.
۶۶. ______________ (۱۳۴۲).*ارزش میراث صوفیه*. تهران:انتشارات امیر کبیر.
۶۷. زیبایی نژاد، مریم(۱۳۸۸).*فرهنگ اصطلاحات استعاری عرفانی*.شیراز: نشر راهگشا.
۶۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴). *شرح منظومه*. تصحیح و تحقیق و شرح. حسن حسن‌زاده آملی. به کوشش مسعود طالبی. تهران: ناب.
۶۹. سبکی، عبدالوهاب بن‌علی (۱۹۶۸). *طبقات الشافعیه الکبری*. تصحیح عبدالفتاح‌محمد-الحلو، قاهره: دارالاحیاءالکتب‌العربی.
۷۰. ستاری، جلال (۱۳۷۴).*عشق صوفیانه*. تهران: نشر مرکز..
۷۱. _________ (۱۳۷۲).مد*خلی بر رمز شناسی عرفانی*. تهران: نشر مرکز.
۷۲. سجادی، جعفر (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*. تهران: طهوری.
۷۳. سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۴). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی*. تهران: شفیعی.
۷۴. سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۷۲). مجموعه *آثار*. گردآوری، نصرا... پورجوادی.تهران:مرکز نشردانشگاهی.
۷۵. سمعانی، عبدالکریم بن محمد بن منصور (۱۹۶۴). *الانساب*. تصحیح، عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی. حیدرآباد دکن: مجلس دایره المعارف عثمانیه.
۷۶. سنایی، مجدودبن‌آدم (۱۳۴۱). *دیوان* حکیم *سنایی‌غزنوی*. تصحیح، مدرس رضوی. تهران: ابن سینا.
۷۷. ____________ (1359). *حدیقه‌الحقیقه‌وشریعه‌الطریقه*. تصحیح: مدرس‌رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۷۸. سهروردی، شهاب‌الدین‌عمربن‌محمد (۱۳۸۶). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصورعبدالمومن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری تهران: علمی و فرهنگی.
۷۹. سیوطی،جلال‌الدین‌بن‌ابی‌بکر(بی‌تا). *الجامع الصغیرفی حادیث‌البشیرالنذیر*. بیروت:دارالکتب علمیه.
۸۰. شبستری، محمود (۱۳۵۴). *حق‌الیقین*. تصحیح جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت‌الهی.
۸۱. شفیعی کدکنی،محمدرضا(۱۳۸۶). *قلندریه* در *تاریخ*. تهران:انتشارات سخن.

۸۲. شیخ‌بهایی،بهاءالدین‌محمدعاملی(۱۳۵۷).*کشکول‌شیخ‌بهایی*.ترجمه:ابوالقاسم آیت‌الهی. تهران (بی‌تا).

۸۳. صابری، علی‌محمد (۱۳۸۹). حدیث‌عشق. تهران: علم.

۸۴. صاحب اختیاری، بهروز (بی‌تا). "سوانح‌العشاق"، *کیهان اندیشه*، تهران، شماره ۴۸، ص ۱۵۹.

۸۵. ______________ (بی‌تا). "نقدی بر مجموعه آثار فارسی احمد غزالی"، *کیهان اندیشه*، بی‌جا.

۸۶. صبور، داریوش (۱۳۴۹). *عشق و عرفان و تجلی آن در شعر فارسی*. تهران: زوار.

۸۷. صراطی، نسرین (۱۳۸۸). "عرفان احمد غزالی"، *فصلنامه تخصصی عرفان*، س ۶، شماره ۲۱.

۸۸. صفا، ذبیح الله (۱۳۸۴)*تاریخ ادبیات در ایران*. تهران:انتشارات فردوس.

۸۹. صناعی، محمود (۱۳۶۱). *پنج رساله از افلاطون*. تهران: علمی و فرهنگی.

۹۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). *المیزان فی تفسیرالقران*. ترجمه محمدباقر موسوی-همدانی. تهران: محمدی

۹۱. ______________ (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. به کوشش هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

۹۲. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۷۸). *مجمع البیان فی تفسیر القران*. ترجمه و تحقیق، علی کرمی. تهران: فراهانی.

۹۳. عالی‌نژاد، سیدخلیل (۱۳۸۴). *تنبور از دیرباز تاکنون*. تهران: دانش و فن.

۹۴. عبدالجلیل، ژان‌محمد (۱۳۸۲). *تاریخ ادبیات عرب*. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: امیرکبیر.

۹۵. عراقی، ابراهیم‌بن‌بزرگمهر (۱۳۸۲). *رساله لمعات و رساله اصطلاحات*. به سعی جواد نوربخش. تهران: یلداقلم.

۹۶. عراقی،فخر الدین(۱۳۷۲).مجموعه *آثار*. به کوشش،نسرین محتشم خزاعی.تهران:انتشارات زوار.

۹۷. عربشاه یزدی، عمادالدین (۱۳۶۶). *مونس‌العشاق شیخ شهاب‌الدین سهروردی(نظم)*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

۹۸. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۹). *الهی‌نامه*. تصحیح هلموت ریتر. تهران: توس.

۹۹. ______________ (۱۳۷۹).*تذکره الاولیا*. تصحیح،رینولد آلن نیکلسون. تهران: انتشارات اساطیر.

۱۰۰. ______________ (۱۳۸۲). *دیوان اشعار*. تصحیح پروین قائمی. تهران: پیمان.

۱۰۱. غزالی، ابوحامدمحمدبن‌محمد (۱۳۶۱).*کیمیای سعادت*. تهران:انتشارات علمی فرهنگی.

۱۰۲. ________________ (۱۳۶۴). *مشکاه الانوار*. ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر.

۱۰۳. ________________ (بی‌تا). *احیاءعلوم‌الدین*. بیروت: دارکتب‌العربی.

۱۰۴. غزالی، احمدبن‌محمد (۱۳۵۹). *سوانح‌العشاق*. به کوشش نصرا... پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۱۰۵. ________________ (۱۳۸۸). *سوانح‌العشاق*. به روایت قاسم کشکولی. تهران. ثالث.

۱۰۶. ________________(۱۳۸۱).رساله‌ی سوانح و رساله‌ی در موعظه.به سعی:جواد نوربخش. تهران: یلداقلم.

۱۰۷. فرغانی، سعیدالدین‌سعید (۱۳۷۹). *مشارق‌الدراری (شرح تائیه ابن‌فارض)*. مقدمه و تعلقات جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰۸. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵). سیر *حکمت در اروپا*. تهران: زوار.

۱۰۹. فیض‌کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۷). *المحجه البیضاء فی تهذیت الاحیاء*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین

۱۱۰. قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۱۳۸۸). *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی‌حسن‌بن‌احمدعثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی

۱۱۱. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *اصطلاحات‌الصوفیه*. ترجمه محمدخواجوی. تهران: مولی.

۱۱۲. کاشانی، عزالدین‌محمود (۱۳۸۸). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: هما.

۱۱۳. کبری، نجم‌الدین (۱۳۶۸). *فوائح‌الجمال و فواتح‌الجلال*. ترجمه محمدباقر ساعدی-خراسانی. به اهتمام حسین حیدرخانی. تهران: مروی.

۱۱۴. کربلایی، حافظ‌حسین (۱۳۴۹). *روضات الجنان و جنات الجنان*. تصحیح جعفرسلطان القرایی. تهران: (بی‌تا).

۱۱۵. کرمانی، شاه نعمتا... (۱۳۵۴). *شرح لمعات فخرالدین عراقی*. تصحیح جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت الهی

۱۱۶. کرمی، میثم (۱۳۸۹). *غزالی‌شناسی (گزیده مقالات)*. تهران: حکمت.

۱۱۷. کلینی (۱۳۶۲ش).الکافی. تهران: اسلامیه.

۱۱۸. گوهرین، صادق (۱۳۸۳-۱۳۶۷). شرح *اصطلاحات تصوف*. تهران: زوار.

۱۱۹. لاهوری، غلام سروربن‌غلامحمد (بی‌تا). خزینه *الاصفیاء*. هند: کانپور

۱۲۰. ماسینیون، لویی (۱۳۸۳). *مصایب حلاج*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: جامی.

۱۲۱. مجاهد،احمد (۱۳۸۸).شروح *سوانح العشاق*. تهران: دانشگاه تهران.

۱۲۲. __________(۱۳۵۸).مجموعه *آثار فارسی احمد غزالی*. تهران: دانشگاه تهران.

۱۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار لدرر الاخبار الائمه الاطهار*. تهران: اسلامیه.

۱۲۴. مدرس، محمدعلی (بی‌تا). *ریحانه الادب*. تبریز: شفق.

۱۲۵. مدرسی چهاردهی، نورالدین(۱۳۸۲).*سلسله‌های صوفیه ایران*. تهران:انتشارات علمی فرهنگی.

۱۲۶. مدی، ارژنگ(۱۳۷۱).*عشق در ادب فارسی*. تهران: موسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی .

۱۲۷. مرتضوی، منوچهر(۱۳۶۵). مکتب حافظ(مقدمه‌ای بر حافظ‌شناسی). تهران: توس.

۱۲۸. مستملی‌بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح *التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمدروشن. تهران: اساطیر.

۱۲۹. مشیری، مهشید (۱۳۷۶). عشق و عرفان، فرهنگ قیاسی. تهران: نشرالبرز

۱۳۰. معصوم‌شیرازی، محمدمعصوم‌علیشاه (۱۳۴۵). *طرئق الحقایق*. تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: کتابخانه بارانی.

۱۳۱. معین ،محمد(۱۳۶۲).*فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۳۲. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. مصر: المطبوعه المیمینه.

۱۳۳. ملاصدرای‌شیرازی، محمد بن‌ابراهیم (۱۳۸۴). *اسفار اربعه*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.

۱۳۴. منور، محمد (۱۳۶۶).*اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. تصحیح، محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه .

۱۳۵. میانجی‌همدانی،عین القضات (۱۳۷۷).*نامه‌های عین‌القضات همدانی(۳جلد)*. تهران: انتشارات اساطیر.

۱۳۶. ________________ (۱۳۷۹). *زبده‌الحقایق*. تصحیح عفیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشردانشگاهی.

۱۳۷. ________________ (۱۳۸۹). شکوی*الغریب*. ترجمه،غلامرضاجمشیدنژاداول. تهران: اساطیر.

۱۳۸. ________________! (۱۳۷۹). *لوایح*. تصحیح رحیم فرمنش. تهران: منوچهری.

۱۳۹. ________________ (۱۳۷۷).*تمهیدات*.تصحیح،عفیف عسیران.تهران:انتشارات منوچهری.

۱۴۰. میبدی، خواجه رشیدالدین (۱۳۸۷). *کشف الاسرار و عده الابرار*. تحقیق علی اصغر حکمت شیرازی. تهران: امیرکبیر.

۱۴۱. میرآخوری، قاسم و حمید شجاعی (۱۳۷۶). *فرهنگ تعبیرات عرفانی محی‌الدین ابن-عربی*. تهران: جامی.

۱۴۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۵۹). *کتاب الانسان الکامل*. تصحیح، ماریژان موله. تهران: انتشارات زبان و فرهنگ ایرانیان.

۱۴۳. نفیسی،سعید(۱۳۸۳).*سرچشمه‌ی تصوف در ایران*. تهران: انتشارات اساطیر.
۱۴۴. نسیمی، عمادالدین (۱۳۸۲). *زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی*. به کوشش یدا... جلالی‌پنداری. تهران: نی.
۱۴۵. نور بخش، جواد (۱۳۷۲). *فرهنگ نوربخش*. تهران: خانقاه نعمت الهی.
۱۴۶. ___________ (۱۳۸۰). جنید. تهران: یلداقلم.
۱۴۷. وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۷). *مرزبان‌نامه*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: امیرکبیر.
۱۴۸. هجویری، ابوالحسن‌علی‌بن‌عثمان (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*. تصحیح، محمود عابدی، تهران: سروش.

Abstract

General Description and Explanation of Treatise Savaneh-Ol-Oshagh(Events of Lovers) by Ahmad Ghazali

By
Shahram Yaghmaee Zare

Ahmad Ghzali Tusi ,was the distinguished mystic ,who lived in the late fifth and the erly sixth century.Ghazali had a great influnce in forming mystical persian literature.Ghazali's savaneh-ol-oshagh(events of lovers) was the first independent work about mystic love which influeced the mystics who followed him.

His ideology and theories about absolute love formed a specific school which guided great mystics like Bayazid, Hallaj and Jonid and became a valukable heritage for future.

In this research the problems of Savaneh-ol-oshagh was explanied:

The first chapter consists of introduction, review of literature and the methodology.

Chapter two is allocated to Ghazali's introduction and explaining his theories.

The third chapter which is the main part contains the description of savaneh-ol-oshagh .involves definition of the words and phrases ,mystical terms ,Arabic and persian poetry ,verses and past criticism.

Chapter four is the conclusion of the study .

IN THE NAME OF ALLAH

GENERAL DESCRIPTION AND EXPLANTION OF TREATISE SAVANEH-OL-OSHAGH (EVENTS OF LOVERS) BY AHMAD GHAZALI

BY

SHAHRAM YAGHMAEE ZARE

THESIS

SUMBMITTED TO THE SCHOOL OF GRADUATE STUDIET IN PAETIAL FULFILMENT OF THE REQUIRENENTS FOR THE DEGREE OF MASTER OF ART (M.A)

IN

PERSIAN LANGUAGE AND LITERTURE

SHIRAZ UNIVERSITY

SHIRAZ
ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN

EVALUATED AND APPROVED BY THE THESIS COMMITTEE AS...Excellent

…………....**Z.T.VAREDI, Ph.D.,** ASSOCIATE. OF LANGUAGE AND PERSIAN LITERATURE (CHAIRMAN).

…………….. **A.NAHVI, Ph.D.,** ASSOCIATE. OF LANGUAGE AND PERSIAN LITERATURE.

…………….. **N.JOWKAR, Ph.D.,** PROF. OF LANGUAGE AND PERSIAN LITERATURE.

MAY 2012



Shiraz University

Faculty of Literature and Humanities

M.S. Thesis in Persian Literature

GENERAL DESCRIPTION AND EXPLANATION OF TREATISE SAVANEH-OL-OSHAGH (EVENTS OF LOVERS) BY AHMAD GHAZALI

By
Shahram Yaghmaee Zare

Supervised by
Dr. Z.T.Varedi

May 2012